MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80421-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BERGMANN, J.

TITLE:

DAS ERSTE PROBLEM DER ONTOLOGIE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1865

Master Negative #

91-80421-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

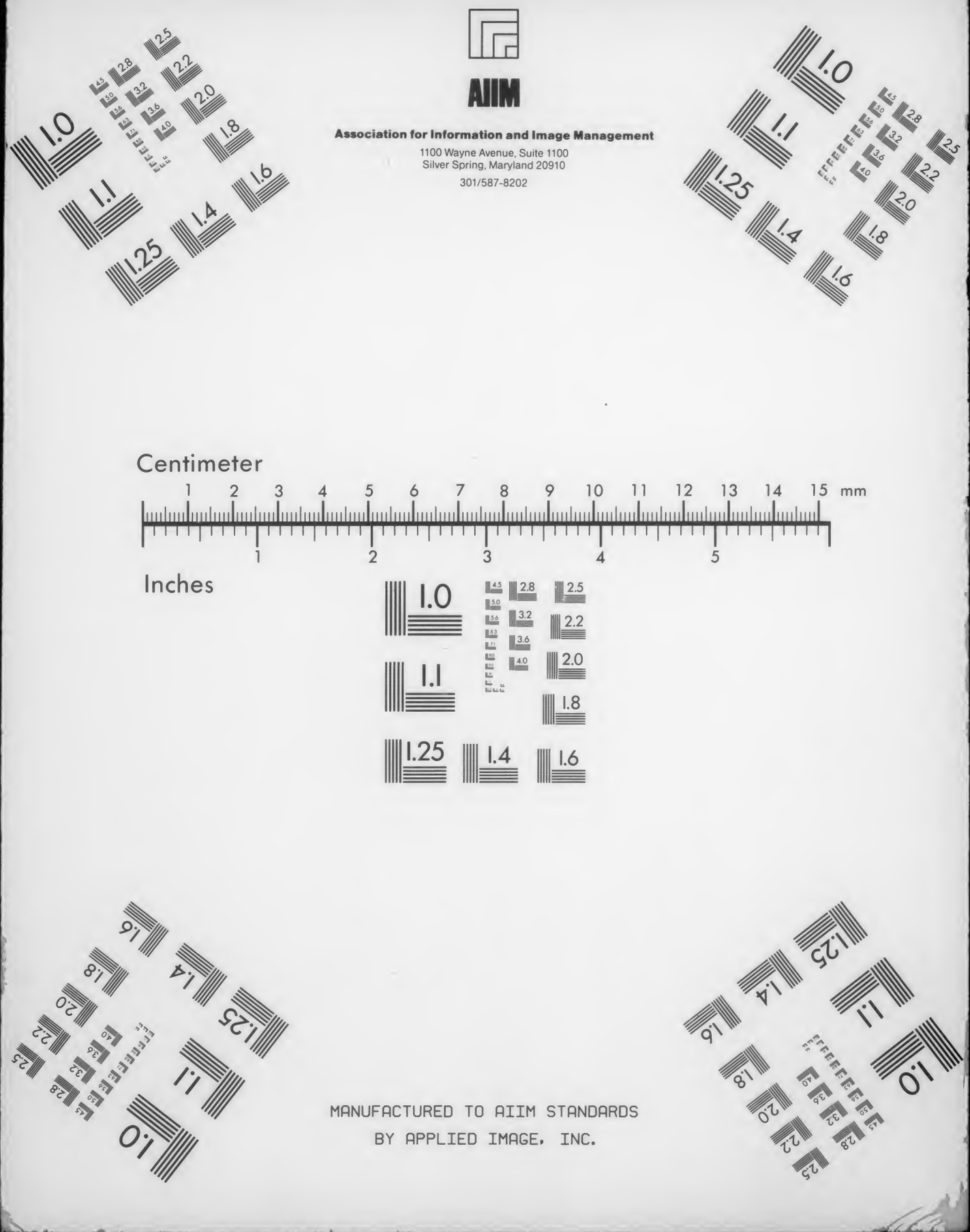
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

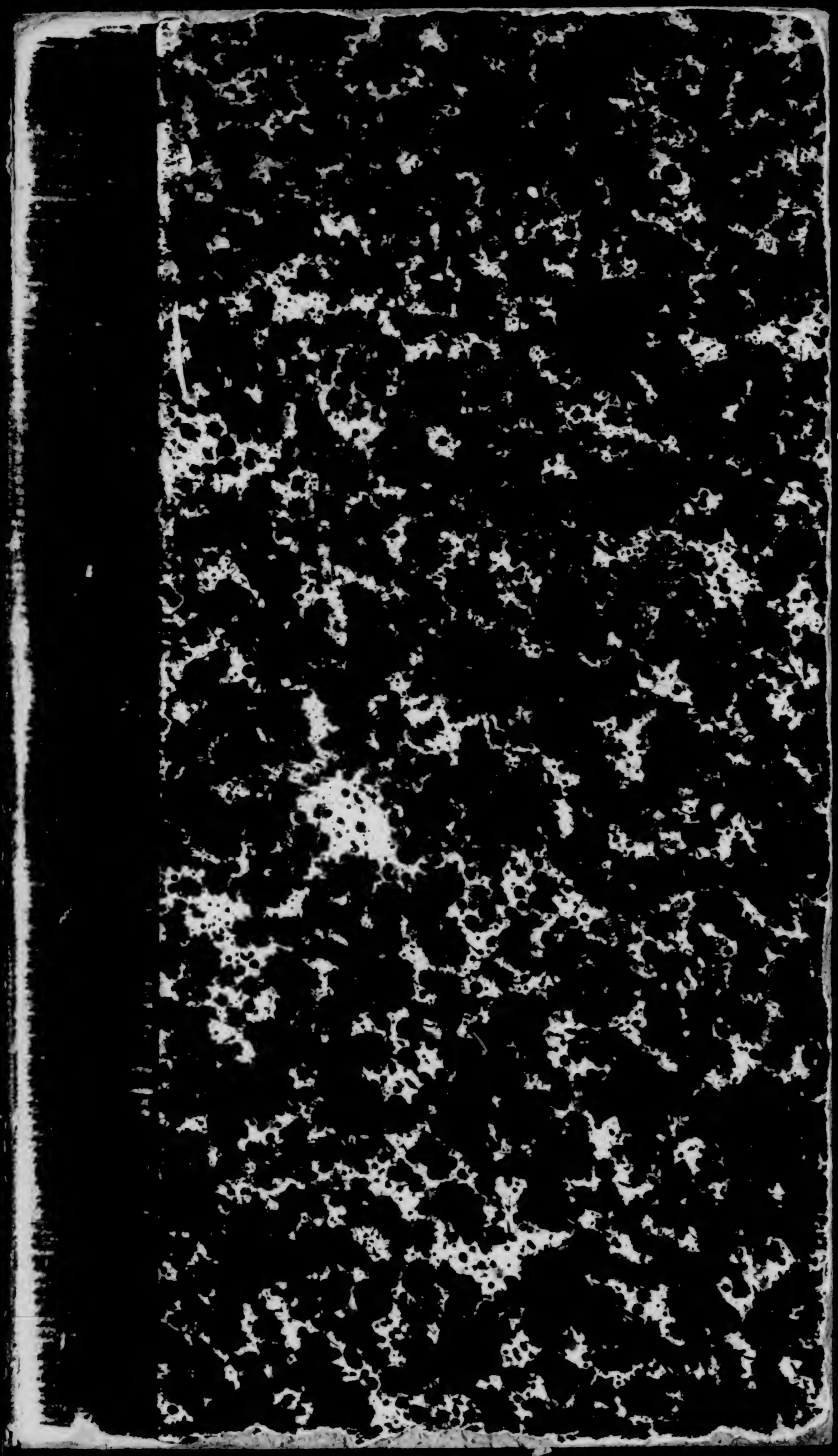
111 C 35375	Bergmann, J. Das erste problem der ontologie, aufgezeigt u. gelöst. [3,+103]p. O. Ber. 1865.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IA) IB IIB
DATE FILMED: 1-9-92 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



111

Class 111 Book C

Columbia College Library

Madison Av. and 49th St. New York.

Beside the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Das

erste Problem der Ontologie,

aufgezeigt und gelöst

von

J. Bergmann, Dr. phil.

Berlin 1865.

Verlag von W. J. Peiser.

142. Friedrichsstraße.

Das

erste Problem der Ontologie,

aufgezeigt und gelöst

von

J. Bergmann, Dr. phil.

Berlin 1865.

Verlag von W. J. Peiser.

142. Friedrichsstraße.

53036
26FEB'84

Inhaltsübersicht.

	Seite
Erstes Kapitel: Aufzeigung eines Widerspruches im Verhältnisse der Begriffe des Seienden und des Gedachten.	1
Zweites Kapitel: Zurückführung des aufgezeigten Widerspruches auf einen Widerspruch im Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu sich selbst.	12
Drittes Kapitel: Erläuterungen und historisch-kritische Bemerkungen zu den Begriffen des Seienden und Daseienden.	24
Viertes Kapitel: Fortsetzung. Kant und Herbart.	39
Fünftes Kapitel: Lösung des aufgezeigten Widerspruches im Begriffe des Seienden.	49
Sechstes Kapitel: Nähere Betrachtung des durch Auflösung des Widerspruches gewonnenen Begriffes des Seienden.	62
Siebentes Kapitel: Historisch-kritische Bemerkungen zum Identitätsprincipe	73
Achtes Kapitel: Die Potenzen des Seienden.	89

Das erste Problem der Ontologie.

Erstes Kapitel.

Aufzeigung eines Widerspruches im Verhältnisse der Begriffe des Seienden und des Gedachten.

Um dem Leser das Verständniß der folgenden Untersuchung zu erleichtern, scheint es mir zweckmäßig, denselben nicht sogleich in den strengen Gedankengang einzuführen, in welchem dieselbe sich der Natur ihres Gegenstandes nach bewegen muß. Die Absicht ist, einen Widerspruch in dem abstractesten aller Begriffe, dem Begriffe des Seienden, zu entwickeln und zu lösen. Nun erscheint zwar der Begriff, in welchem die Lösung des Widerspruches zu finden ist, selbst mit dem Widerspruche behaftet, wenn er, statt durch die Lösung gewonnen zu werden, als fertiger Begriff aufgenommen wird; aber ihm liegt eine Vorstellung zu Grunde, welche dieselbe bleibt, ob wir ihn als fertig aufnehmen oder erst erzeugen, und so giebt er ein Mittel, der Vorstellungskraft, die so oft störend in den Gang abstracter Untersuchungen eingreift, von vornherein einen Ruhepunkt anzuweisen. Darum wollen wir (wenn ich, um mich von vornherein in Besitz jedes Erleichterungsmittels zu setzen, den Leser als Genossen einer erst anzustellenden Untersuchung betrachten darf) an diesen Begriff anknüpfen.

Es ist der Begriff der Energie in dem Sinne, in welchem ihn Aristoteles in seiner Metaphysik Θ, VI. (Ed. Brandis p. 182, 183), einer Stelle, welche, obwohl einer gelegentlichen Bemerkung gleichend, doch ihren Ursprung im tiefsten Grunde der Denkweise des großen Philosophen hat, erläutert.

Daselbst unterscheidet Aristoteles zwei Arten von Thätigkeit, die κίνησις, welche ihr Ziel außer sich hat und demselben vorangeht, und die ἐνέργεια, welche in sich selbst ihr Ziel hat, unmittelbar vollendet ist. Gehen, sagt Aristoteles, ist nicht zugleich gegangen sein, Häuser bauen, nicht zugleich Häuser gebaut haben, aber sehen ist zugleich gesehen haben, denken zugleich gedacht haben. Und in der That, wenn wir von dem vermittelten Erkennen (d. i. demjenigen, welches von Resultat zu Resultat, im Allgemeinen zweckmäßig, fortschreitet) absehen und nur das unmittelbare (d. i. dasjenige, dessen Resultat ursprünglich ist, nicht durch Bearbeitung früherer Resultate gewonnen wird) ins Auge fassen, so kann das Erkennen nicht als eine Thätigkeit angesehen werden, welche ihrem Resultate, dem Erkannten, vorhergeht, sondern es ist durch sich selbst und in sich selbst vollendete Thätigkeit, Thätigkeit, welche nur in ihrem Resultate und deren Resultat nur in ihr existirt. Unsere Sprache unterscheidet zwar Denken und Wissen als Momente der Erkenntniß. Unter Denken verstehen wir die bloße Thätigkeit des Erkennens, gleichsam abgelöst von ihrem Resultate, und zwar entweder dieselbe, sofern sie begrifflich früher ist, als alles Endresultat (unmittelbares Denken), oder, sofern sie, von Resultat zu Resultat fortschreitend, früher ist, als das gesuchte Endresultat (vermitteltes Denken). Unter Wissen verstehen wir das Erkennen, sofern dasselbe in seinem Resultate gleichsam zur Ruhe gekommen ist. Aber die Unterscheidung hat, wenigstens in Beziehung auf das unmittelbare Erkennen, nur für die auflösende Betrachtung Bedeutung; in der Sache sind beide Momente untrennbar eins.

Wo aber die auflösende Betrachtung verschiedene Momente unterscheidet und zugleich anerkennen muß, daß in der Sache selbst keine Trennung stattfinde, liegt allemal ein Problem. Denn auf Grund wessen kann in der Betrachtung unterschieden werden, wenn nicht auf Grund der Sache? So bietet auch der Begriff der Energie, wie ihn Aristoteles in der angeführten Stelle erläutert (und er soll im Folgenden stets in diesem Sinne gebraucht werden), ein Problem dar, und demgemäß auch der Begriff des Denkens, insofern er dem der Energie untergeordnet ist.

Wir wollen den abstracten Begriff der Energie vorläufig nicht weiter erörtern und uns an die bestimmte, Jedem gegenwärtige Vorstellung vom Denken halten, in welcher wir ihn verwirklicht sahen. In dieser Vorstellung finden wir den Inhalt des Denkens, oder das Ziel oder Resultat desselben — denn als solches erscheint der Inhalt, wenn wir das Denken als eine Thätigkeit betrachten — unter einer eigenthümlichen Bestimmung. Das Gedachte nämlich wird gedacht 1) als Gedachtes und 2) als Seiendes. Als Gedachtes, denn in allem Denken sind wir uns des Denkens selbst, oder in allem Wissen des Wissens selbst bewußt. Als Seiendes, denn was auch das Gedachte sein möge, so ist doch der Begriff des Seienden der allgemeinste, dem wir allen Inhalt unseres Bewußtseins unterordnen.

Wir unterscheiden nämlich genau die Begriffe des Seienden und des Daseienden. Das Seiende bedeutet den allgemeinsten Begriff, dem alle andern Begriffe, mag ihnen nun Realität zukommen oder nicht, untergeordnet sind; das Sein, welches das eine Moment dieses Begriffes ist (das andere ist das Was), ist der Infinitiv der Copula im Urtheile. Das Daseiende ist wie jeder andere Begriff dem Seienden untergeordnet; es ist ein Seiendes, welches da ist. Diese Unterscheidung genügt hier; eingehender über das Verhältniß der beiden Begriffe zu reden, werden wir später Gelegenheit finden.

Wenn wir von allem bestimmten Inhalte abstrahiren, so daß das Gedachte nicht mehr dieses oder jenes, sondern allgemein Gedachtes ist, so wird auch insofern das Gedachte als ein Seiendes gedacht. Dem Inhalte des Bewußtseins als Inhalte überhaupt, oder dem Gedachten als Gedachten kommt die Bestimmung zu, daß es als Gedachtes und als Seiendes gedacht werde. Das Seiende als solches bedeutet gleich dem Gedachten als solchen den reinen Inhalt des Bewußtseins, den Inhalt, welchen das Bewußtsein seiner Natur nach oder unmittelbar hat. Die Unterscheidung, zu der man zuerst geneigt sein wird, daß nämlich der Inhalt des Denkens als solcher selbst wieder in Form und Inhalt zu unterscheiden sei, und dieser Form nach Gedachtes, diesem Inhalte nach als Seiendes gedacht werde, ist falsch. Wir müßten sonst durch Abstraction von aller Bestimmtheit des Gedachten zuerst zu dem als überhaupt seiend Gedachten und dann durch eine weitere Abstraction zu dem einfach Gedachten gelangen können. Ein Gedachtes aber, das nicht als seiend gedacht würde, giebt es nicht.

Das Seiende bedeutet etwas Anderes als das Gedachte; gleichwohl wird das Gedachte, insofern es Gedachtes ist, auch als Seiendes gedacht. Die Frage, wie es sein könne, daß es zur Natur des Gedachten gehöre, als solches gedacht zu werden, daß es also gedacht-Gedachtes sei — diese Frage wollen wir vorläufig bei Seite setzen. Aber wie das Gedachte nicht bloß als Gedachtes, sondern auch als Seiendes gedacht werden könne — über diese Beziehung zwischen den Begriffen des Gedachten und des Seienden wollen wir uns aufzuklären versuchen.

Ist der Begriff des Seienden der allgemeinste, dem wir allen Inhalt unseres Bewußtseins unterordnen, so ordnen wir ihm auch den Begriff des Gedachten als solchen unter. Der Begriff des Gedachten ist dem des Seienden untergeordnet, und wenn wir sagen, das Gedachte werde gedacht als Gedachtes und als Seiendes, so heißt dies, ein

bestimmtes Seiende werde gedacht als bestimmtes Seiende und als Seiendes überhaupt. Im Begriffe des bestimmten Seienden liegt aber der Begriff des Seienden überhaupt und so scheint es nicht nur ganz ohne Schwierigkeit, sondern sogar nothwendig zu sein, daß das Gedachte, indem es als Gedachtes gedacht wird, auch als Seiendes gedacht werde.

Allein dem stellt sich die Bemerkung entgegen, daß in dem Begriffe des bestimmten Seienden allerdings zwar der Begriff des Seienden überhaupt gedacht werde, daß aber, damit im Begriffe des Gedachten der Begriff des Seienden überhaupt gedacht werden könne, das Gedachte als ein bestimmtes Seiendes gewußt werden müsse. Nun enthält der Begriff des Gedachten überhaupt eine Abstraction von aller Bestimmtheit des Bewußtseinsinhaltes; er ist das oberste Prädicat, dem alle Prädicate dieses oder jenes Gedachten untergeordnet sind. Eine weitere Abstraction aber als die von aller Bestimmtheit des Bewußtseinsinhaltes kann das Denken nicht vornehmen, und darum auch nicht durch Abstraction vom Begriffe des Gedachten als eines bestimmten Seienden zum Begriffe des Seienden überhaupt gelangen. Und nehmen wir an, der Begriff des Seienden sei dem Denken, statt daß es ihn durch Abstraction aus dem Begriffe des Gedachten gewinne, was unmöglich ist, auf irgend eine Weise gegeben, so ist gar nicht einzusehen, wie das Denken den Begriff des Seienden von dem des Gedachten unterscheiden könne, vorausgesetzt, daß wirklich zwischen beiden Begriffen bloß das Verhältniß der Unterordnung bestehe.

Auch würde sich aus der Annahme, daß das Denken nach dem einzigen Verhältnisse der Unterordnung die Begriffe des Gedachten und des Seienden unterscheiden und als verschiedene festzuhalten vermöge, eine Folgerung ergeben, die den Thatsachen unseres Bewußtseins widerspricht. Denn es würde folgen, daß wir den Inhalt unseres Bewußtseins zuerst als ein bestimmtes Gedachtes und dann erst, weil

das Gedachte als solches ein bestimmtes Seiendes ist, auch als bestimmtes Seiendes oder vielmehr als bestimmt-bestimmtes Seiendes denkt; daß wir also die Begriffe oder Vorstellungen der Dinge dem Begriffe oder der Vorstellung des Seienden nur mittelbar unterordnen durch Zwischenschieben des Begriffes oder der Vorstellung des Gedachten. Wie könnte uns aber so der Gedanke eines Außerhalb des Bewußtseins kommen? Müßten wir nicht ruhig in der subjectiven Sphäre unseres Bewußtseins verweilen ohne irgend welche Vorstellung einer objectiven Welt? Es gäbe für das Denken nur ein objectives Seiendes, nämlich es selbst.

Ohne Zweifel ist der Begriff des Gedachten dem des Seienden untergeordnet, aber dieses Verhältniß kann nach dem eben Gesagten nicht das einzige zwischen beiden Begriffen bestehende sein. Wie es möglich sei, daß zwischen Begriffen, von denen der eine dem andern untergeordnet ist, noch ein anderes logisches Verhältniß bestehen könne — diese Frage lassen wir vorläufig dahingestellt. Genug, daß die Thatsache unseres Bewußtseins, daß wir das Gedachte als Gedachtes und als Seiendes denken, noch eine andere Beziehung zwischen diesen beiden Begriffen fordert. Zuerst wollen wir diese Beziehung suchen und dann erst fragen, wie sie sich mit dem Verhältnisse der Unterordnung vertrage.

Eine solche zweite Beziehung zwischen den Begriffen des Gedachten und des Seienden ist nun schon im Vorigen angedeutet. Wären die Dinge, sagten wir, dem Begriffe des Seienden nur dadurch untergeordnet, daß sie dem Begriffe des Gedachten untergeordnet sind, welches ein bestimmtes Seiende ist, so würden wir in der subjectiven Sphäre unseres Bewußtseins beharren ohne irgend welche Vorstellung einer objectiven Welt. Indem wir aber die Dinge als seiend setzen, wollen wir sie gerade aus unserem Bewußtsein herausetzen und ihnen Unabhängigkeit von unserm Denken beilegen. Die Vorstellung eines

Außerhalb seiner gehört zur Natur des Bewußtseins, sie hat aber nur Sinn im Gegensatze gegen die Vorstellung des Innerhalb, das Objective bedeutet nichts außer seinem Gegensatze zum Subjectiven. Mithin steht das Seiende, welches die allgemeinste Vorstellung der Objectivität ist, im contradictorischen Gegensatze zum Gedachten. Wir können diesen Gegensatz auch so ausdrücken: das Gedachte als solches ist Product des Denkens, indem es aber als seiend gesetzt wird, wird es als Product negirt. Auch Herbart, von dessen Lehren wir bald weit abweichen werden, sagt, das Sein der Dinge komme erst zum Vorschein in ihrem Gegensatze gegen das, was nicht sei, sondern bloß gedacht werde.[1])

Es ist vielleicht nicht unnöthig, uns hier ausdrücklich gegen den Vorwurf einer Verwechselung der Begriffe des Seienden und des Daseienden zu verwahren. Allerdings setzen wir auch den Begriff des Daseienden in contradictorischen Gegensatz zum Begriffe des Gedachten, aber dies eben insofern, als das Daseiende selbst Seiendes ist. Begriffe, von denen wir uns sehr wohl bewußt sind, daß ihnen nichts in der Wirklichkeit entspricht, können wir gleichwohl nicht denken, ohne sie dem Begriffe des Seienden unterzuordnen und damit als etwas Objectives, gleichsam in einer Sphäre außerhalb des Bewußtseins Schwebendes, vorzustellen.

Daß der Begriff des Seienden dem des Gedachten übergeordnet und auch contradictorisch entgegengesetzt sei, ist offenbar ein Widerspruch. Dieser Widerspruch kommt in der Art und Weise, wie beide Begriffe einander entgegengesetzt werden, selbst zum Vorschein. Es ist von Wichtigkeit, dieses näher darzulegen.

Von den beiden Gliedern eines contradictorischen Gegensatzes hat nur das eine, A, positive Bedeutung, das andere, non-A, aber hat

1) Herbart: Metaph. Werke her. v. Hartenstein. Bd. IV, S. 74.

nur Sinn in der negativen Beziehung auf A. Das positive Glied des Gegensatzes zwischem Gedachtem und Seiendem ist das Gedachte als das Resultat des Denkens und das vom Denken, dessen Resultat es ist, Abhängige. Das Seiende aber bedeutet das vom Denken Unabhängige, durchaus Selbstständige. Wenn aber der Begriff des Seienden nur in seiner negativen Beziehung auf den Begriff des Gedachten Bedeutung hat (wie er als Glied des contradictorischen Gegensatzes, dessen Form nach, soll), so ist er in der That nicht unabhängig vom Begriffe des Denkens (wie er als Glied des contradictorischen Gegensatzes, dessen Materie nach, soll), vielmehr ist keine größere Abhängigkeit denkbar, als diejenige des Begriffes non-A vom Begriffe A, des Begriffes des Seienden vom Begriffe des Gedachten oder Denkens.

Auch in folgender Weise stellt sich der innere Widerspruch des vorliegenden Gegensatzes heraus. Jeder Beziehung zweier Begriffe aufeinander, mögen dieselben im Verhältnisse der Unterordnung oder der Verschiedenheit oder des conträren oder des contradictorischen Gegensatzes stehen, liegt ein Begriff zu Grunde, dem die auf einander bezogenen untergeordnet sind, oder mit dem einer derselben identisch und dem der andere untergeordnet ist; denn alles Beziehen setzt eine Gemeinschaft der Bezogenen, einen Beziehungsgrund, voraus. Beim contradictorischen Gegensatze ist dieser allgemeine Begriff der des Seienden. Sowohl A als non-A wird bei der Entgegensetzung als ein Seiendes gedacht; dahin müssen wir den eben ausgesprochenen Satz, daß das eine Glied, non-A, des contradictorischen Gegensatzes keine Bedeutung außerhalb desselben habe, modificiren. Indem also das Denken sein Gedachtes als Gedachtes und als Seiendes denkt, und diese Bestimmungen einander contradictorisch entgegensetzt, ordnet es zugleich beide dem Begriffe des Seienden unter. Das eine Glied des Gegensatzes, und zwar das unbestimmte, non-A, wird zum allgemeinen Begriffe, unter welchem die Glieder aufeinander bezogen werden. Nach dem einen Verhältnisse, dem des Gegensatzes, hat das Seiende keine positive Bedeutung, nach dem andern Verhältnisse, dem der Unterordnung, hat das Seiende als der übergeordnete Begriff positive Bedeutung. Demnach erscheint im Verhältnisse des Gegensatzes die Stellung der Glieder auch umgekehrt, das Seiende ist das positive Glied, und das Gedachte das Nicht-Seiende; d. h. ebensowenig, wie der Begriff des Seienden eine Bedeutung für uns hat außerhalb des Gegensatzes zum Gedachten, hat der Begriff des Gedachten eine Bedeutung außerhalb seines Gegensatzes zum Seienden. Dem Subjectiven ist die negative Beziehung auf's Objective, und dem Objectiven die negative Beziehung aufs Subjective wesentlich.

Hieran knüpft sich noch eine Bemerkung von der größten Wichtigkeit, eine Bemerkung, welche eins der wesentlichsten Glieder in der Kette unserer Folgerungen ausmachen wird. Es ist nämlich eine unbezweifelbare Regel, daß das Negative als Negatives nicht bestimmt werden kann.[1]) Nun aber, mögen wir das Seiende als Positives oder als Negatives nehmen, so erscheint das Gedachte doch immer als bestimmtes Negatives. Denn ist das Seiende das positive Glied, so ist das Gedachte bestimmtes Nicht-Seiendes, und ist das Seiende das negative Glied, so ist das Gedachte, insofern es dem Seienden untergeordnet ist, wieder bestimmtes Negatives. Wir werden aus diesem Verhältnisse später die Folgerung ziehen, daß der Gegensatz zwischen dem Gedachten und dem Seienden kein reiner sein kann, d. h. daß der wahre Gegensatz zum Begriffe des Seienden ein allgemeiner Begriff ist, zu welchem man vom Begriffe des Gedachten durch Abstraction gelangt. Vorläufig aber brechen wir diese Betrachtung ab.

---

[1]) Vergl. Trendelenburg Logische Unters. II. S. 91. (1. Aufl.)

Fassen wir bloß die eine Seite des Verhältnisses der Begriffe des Gedachten und des Seienden ins Auge, nämlich die Unterordnung, indem wir annehmen, daß das Denken auf irgend eine Weise das Gedachte als bestimmtes Seiendes zu denken vermöge (was, wie wir sahen, allerdings nach dem bloßen Verhältnisse der Unterordnung unmöglich ist), so gehört der Begriff des Seienden zum reinen Inhalte des Bewußtseins, aber nicht in isolirter Abstractheit, sondern sofern er im Begriffe des bestimmten Seienden, des Gedachten, enthalten ist. Fassen wir die andere Seite des betreffenden Verhältnisses, nämlich den Gegensatz, in's Auge, so ist auch hier denkbar, daß das Seiende nicht in isolirter Abstractheit des Begriffes dem Gedachten entgegengesetzt wird (nämlich im Bewußtsein), sondern insofern es im Begriffe eines bestimmten Seienden enthalten ist. Und in der That, die unmittelbare Kenntniß, welche wir vom Denken haben und welche uns sagt, daß das Gedachte als Gedachtes und Seiendes gedacht werde, dieselbe unmittelbare Kenntniß sagt uns auch, daß das Gedachte als solches oder der reine Inhalt des Bewußtseins zugleich und in derselben Beziehung als Denkendes und als Gedachtes gedacht werde. Das Seiende ist somit dem Gedachten im reinen Inhalte des Bewußtseins entgegengesetzt, nicht in der isolirten Abstractheit des Begriffes, sondern insofern es im Begriffe des Denkenden als eines bestimmten Seienden enthalten ist. Und eben die Natur dieses Gegensatzes zwischen Gedachtem und Denkendem kann allein die Quelle sein, aus welcher das Denken die Vorstellung des Denkenden und des Gedachten als bestimmter Seienden schöpft, so daß später das vermittelte Denken den Begriff des Seienden in isolirter Abstractheit zu fassen vermag. Unsere Untersuchung wird uns später zur völligen Erklärung in Stand setzen.

Ausdrücklich sei hier angemerkt, daß diese zweite Berufung auf die Thatsachen des Bewußtseins für den strengen Gang der Untersuchung, in welchen wir bald eintreten werden, nicht erforderlich, vielmehr verwerflich ist. Hier war es uns darum zu thun, einen Boden für die Vorstellungskraft zu gewinnen, und wir haben ihn gewonnen in der Vorstellung des reinen Bewußtseinsinhaltes (noch nicht des Denkens selbst) als Einheit des Denkenden und Gedachten, welche Einheit wir jeden Augenblick als Ich in uns anzuschauen Gelegenheit haben.

Der Zusammenhang dieser Vorstellung mit derjenigen, an welche wir unsere Betrachtungen anknüpften, mit der der Energie, liegt auf der Hand. Ist die Energie Thätigkeit, welche unmittelbar in sich selbst vollendet ist, so ist sie Einheit des Thätigen und des Gethanen. Der Bewußtseinsinhalt, als Einheit des Denkenden und des Gedachten, ist also eine bestimmte Energie. Das Denken denkt sich seiner Natur nach oder unmittelbar als bestimmte Energie, nämlich als Denken. Auch das Denken selbst, welches diesen Bewußtseinsinhalt hat, werden wir als Energie zu fassen haben. Doch dieses darzustellen, bleibe einem andern Abschnitte vorbehalten.

Zweites Kapitel.

Zurückführung des aufgezeigten Widerspruches auf einen Widerspruch im Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu sich selbst.

Wenn auch die Bestimmungen des Gedacht-seins und des Seins einander widersprechen, folgt doch nicht ohne Weiteres, daß der Begriff des als Gedachtes und Seiendes Gedachten einen Widerspruch enthalte. Unmittelbar folgt nur, daß das Denken Widersprechendes denkt, indem es sein Gedachtes als Gedachtes und als Seiendes denkt. Denn wie wir uns thatsächlich oft in Widersprüche verwickeln, so bringt es vielleicht die Natur des Denkens überhaupt mit sich, Widersprechendes zu setzen. Wenn der Begriff des Seienden sich selbst widerspricht (wie er thut, weil er sich auf widersprechende Weise zum Begriffe des Gedachten verhält), so kann daraus nicht gefolgert werden, daß das Denken, welches diesen Begriff bildet, ein widersprechender Begriff sei; die richtige Folgerung scheint vielmehr, daß der Begriff des Seienden ein chimärischer Begriff sei, welchen das Denken zwar allem seinem Inhalte überordne und seiner Natur nach überordnen müsse, welcher aber in Wahrheit diesen Inhalt gar nicht treffe.

Allerdings liegt im Begriffe einer Thätigkeit, deren Resultat einen inneren Widerspruch einschließt, selbst ein Widerspruch. Aber insofern im Begriffe des Gedachten die Bestimmungen des Seins und des Gedachtseins einander widersprechen, sind wir nicht berechtigt, das Gedachte als Resultat und das Denken als Thätigkeit zu fassen. Denn

die widersprechenden Bestimmungen kommen dem Gedachten *für das Denken*, dessen Gedachtes es ist, zu; was das Gedachte, als Resultat, objectiv ist, wissen wir nicht. Im Begriffe der Thätigkeit liegt das Fürsein nicht, und der *gedachte* Widerspruch ist darum noch kein *seiender*.

Nun steigert aber eine kurze Betrachtung den aufgezeigten Widerspruch zu einem Widerspruche im Begriffe des Denkens.

Das Gedachte wird gedacht als Gedachtes und Seiendes. Gedachtes und Seiendes werden dabei einander contradictorisch entgegengesetzt, aber wieder im Begriffe des Seienden als dem Beziehungsgrunde. Das Seiende kommt also zweimal vor, erstens als Glied des Gegensatzes, zweitens als der übergeordnete Begriff, welcher die Glieder des Gegensatzes verbindet. Nun hat der Begriff des Seienden für das Denken keinen Sinn außerhalb des Gegensatzes zum Gedachten, also muß er auch, insofern er übergeordnet ist, in diesem Gegensatze stehen. Der erneute Gegensatz fordert eine erneute Ueberordnung des Seienden, der nunmehr übergeordnete Begriff von Neuem den Gegensatz, und so fort ins Unendliche. Das Denken kann mithin, wenn der Widerspruch unlösbar ist, weder zum Begriffe des Seienden, noch zu dem des Gedachten gelangen, weil die Reihe der Voraussetzungen nie erschöpft ist. Das als Außerhalb des Bewußtseins Gesetzte ist in Wahrheit nur wieder in's Bewußtsein hinein, gleichsam in ein vertieftes Bewußtsein, gesetzt. Der Versuch des Heraussetzens wird wiederholt, aber von Neuem erweist er sich als fruchtlos, und so scheint es, daß wir es nie fertig bringen können, etwas als seiend zu setzen.

Es ist die ursprünglichste Thatsache unseres Bewußtseins, daß wir das Gedachte als Gedachtes und als Seiendes denken, und daß wir den Begriff des Seienden dem des Gedachten überordnen und zugleich contradictorisch entgegensetzen. Nun hat sich uns diese That-

sache als unmöglich erwiesen, folglich auch Denken und Bewußtsein, denn sie beruhen auf ihr.

Die Wurzel dieses Widerspruches ist in den Bestimmungen zu vermuthen, welche dem Gedachten, insofern es Resultat einer Thätigkeit ist, zukommen. Dem Widerspruche im Begriffe des Denkens liegt voraussichtlich ein Widerspruch in demjenigen Begriffe einer Thätigkeit zu Grunde, welchen wir erhalten, wenn wir von der geistigen Natur des Denkens abstrahiren.

Wir betrachten darum das Gedachte, insofern es Resultat oder Product des Denkens ist, als ein Gemachtes, das Denken also als Machen. Statt des Wortes Machen wollen wir uns des bei Untersuchungen dieser Art gebräuchlicheren Wortes Setzen bedienen. So fällt uns der Begriff des Denkens, welches sein Gedachtes als Gedachtes und als Seiendes denkt, unter den Begriff des Setzens, welches sein Gesetztes als Gesetztes und als Seiendes setzt, und der Begriff des als Gedachtes und Seiendes Gedachten unter den Begriff des als Gesetztes und Seiendes Gesetzten.

Das Denken als Setzen ist Energie. Der uns jetzt vorliegende Begriff ist also dem der Energie untergeordnet; er ist nicht identisch mit demselben, denn im Begriffe der Energie liegt bloß, daß das Gesetzte Gesetztes und Seiendes *sei*, nicht aber, daß es *als solches gesetzt sei*. Der Unterschied wird sogleich klarer hervortreten.

Dem Resultate einer Thätigkeit kommt selbstverständlich immer das Prädicat Resultat-sein zu, mag dieselbe Energie oder Kinesis sein, aber in der Art dieses Zukommens findet ein wesentlicher Unterschied zwischen Energie und Kinesis statt. Knüpfen wir an eines der von Aristoteles vorgeführten Beispiele wieder an, so kommt einem gebauten Hause unzweifelhaft das Prädicat des Gebautseins zu, wie einer Erscheinung das Prädicat des Gesehenseins. Aber ein anderes ist das Verhältniß des Hauses zum Gebautsein als das der Erscheinung zum

Gesehensein. Ist das Haus vollendet, so hört das Bauen auf und das Haus bleibt bestehen. Ist aber die Erscheinung zu Stande gekommen, so hört das Sehen nicht auf, oder, wenn es aufhört, verschwindet auch die Erscheinung. Zwar prägt die Menschenhand ihrem Werke ihre Spuren ein, aber es ist nicht der geringste Widerspruch zwischen dem Begriffe des Hauses und dem Gedanken, daß es mit diesen Spuren der Menschenhand unmittelbar aus der Schöpferkraft Gottes hervorgegangen sei. Auch können wir eine Spur der bauenden Hand nach der andern aus unserer Vorstellung weglassen, ohne daß uns dieselbe in nichts zerfließt; wir nähern sie nur derjenigen eines Naturproductes an. Aber die Erscheinung unabhängig vom Sehen zu denken, ist nicht möglich; keines Gottes Schöpferkraft kann hier aushelfen, und nicht einmal der erste Schritt kann uns gelingen, wenn wir die Vorstellung einer Erscheinung dadurch derjenigen eines Naturproductes annähern wollen, daß wir die Spuren der Thätigkeit des Sehens, deren Resultat sie ist, wegdenken. Mit einem Worte: bei der Kinesis ist das Gesetztsein äußere, bei der Energie innere, wesentliche Bestimmung des Gesetzten, und zwar die oberste, unter der allein die übrigen Bedeutung haben.

Diesen Sinn hat es also, wenn wir dem Resultate des Setzens das Prädicat des Gesetzt-seins beilegen. Was heißt es aber, das Gesetzte sei als Gesetztes gesetzt, und wie unterscheidet sich diese Bestimmung von der des einfachen Gesetzt-seins? Die Antwort liegt auf der Hand. Das Gedachte wird gedacht als Gedachtes, heißt, daß das Denken selbst mit seinem Resultate, dem Gedachten, oder das in seinem Resultate verwirklichte Denken, Gedachtes sei, also daß das Denken sich selbst denke. Entsprechend heißt, das Gesetzte werde gesetzt als Gesetztes, daß das Setzen selbst mit seinem Resultate, dem Gesetzten, oder das in seinem Resultate verwirklichte Setzen Gesetztes sei, also daß das Setzen sich selbst setze. So würde auch heißen, als

Wirkung gewirkt sein, daß die Ursache selbst wieder Wirkung einer höheren Ursache sei. Die Energie, als die unmittelbar ihr Resultat in sich habende Thätigkeit, soll also selbst Resultat einer Thätigkeit sein, und zwischen diesem Resultate und dieser Thätigkeit findet wieder das Verhältniß statt, wie zwischen Resultat und Thätigkeit in der Energie. Es scheint so nicht unpassend zu sein, von einer zweiten Potenz der Energie zu sprechen. Wir werden später sehen, daß eine vollständige Analyse des Begriffes des als Gesetztes und Seiendes Gesetzten sogar auf den Begriff einer dritten Potenz der Energie führt.

Unsere Absicht war, in dem Begriffe, welchen wir erhalten, wenn wir von der eigenthümlichen Natur des Denkens, dem Bewußtsein, abstrahiren, die Wurzel des Widerspruches aufzusuchen, welchen wir im Begriffe des Denkens entdeckt haben. Dieser Begriff ist der des sich selbst setzenden Setzens. An Stelle des Begriffes des als Gedachtes und Seiendes Gedachten haben wir nun den Begriff des als Gesetztes und Seiendes Gesetzten. Es wird nun darauf ankommen, ob zwischen den Begriffen des Gesetzten und des Seienden dasselbe Verhältniß besteht, wie zwischen den Begriffen des Gedachten und des Seienden, d. h. ob der Begriff des Gesetzten demjenigen des Seienden zugleich untergeordnet und contradictorisch entgegengesetzt ist. Ist dieses der Fall, so haben wir den Widerspruch im Begriffe des Denkens zurückgeführt auf einen Widerspruch im Begriffe des sich selbst setzenden Setzens. Nach unsern eben gemachten Bemerkungen aber liegt alsdann die Wurzel des Widerspruches in einem noch einfacheren Begriffe, nämlich dem des Setzens oder der Energie überhaupt. Denn wenn der Begriff des Seienden demjenigen des Gesetzten entgegengesetzt ist, so ist der Begriff des Gesetzten, welches Gesetztes und Seiendes ist, (nicht bloß der Begriff des Gesetzten, welches als Gesetztes und Seiendes gesetzt wird) widersprechend. Der Begriff der Energie bildet daher das eigentliche Problem.

Zunächst ist klar, daß das Verhältniß der Unterordnung zwischen den Prädicaten des Gesetzt-seins und des Seins ebensowohl stattfindet, wie zwischen den Prädicaten des Gedachtseins und des Seins, wenn dieselben nicht etwa als identisch sich ausweisen sollten. Es fragt sich, ob auch die andere Seite des Verhältnisses zwischen den Begriffen des Gedachten und des Seienden in das Verhältniß hinübergeht, welches wir jetzt betrachten, die Seite nämlich, daß die aufeinander bezogenen Begriffe einander contradictorisch entgegengesetzt sind. Der Begriff des Seienden ist contradictorisch entgegengesetzt dem des Gedachten; ist er es auch dem des Gesetzten? Im Begriffe des Gedachten haben wir zwei Momente unterschieden, deren eines der Begriff des Gesetzten ist, deren anderes wir kurz als das Gewußte bezeichnen können. Wir haben uns zu entscheiden, ob der contradictorische Gegensatz, in welchem das Seiende zum Gedachten steht, das Moment des Gesetztseins oder das Moment des Gewußtseins betrifft. Der Schluß: das Seiende ist dem Gedachten entgegengesetzt, das Gedachte ist Gesetztes, also ist das Seiende dem Gesetzten entgegengesetzt, — dieser Schluß ist nicht erlaubt; denn, wie wir sahen, ist der Gegensatz zwischen Seiendem und Gesetztem kein reiner, sondern betrifft nur ein Moment aus dem Begriffe des Gedachten. (Die Logik weiß freilich nichts von unreinen contradictorischen Gegensätzen, weil das Negative als solches nicht bestimmt werden kann, aber wir haben es ja auch mit diesem nicht reinen Gegensatze als etwas Widerspruchsvollem, Unlogischem zu thun.)

Nun ist das Moment des Gesetztseins früher als das des Gewußtseins. Das Gedachte steht, insofern es Gewußtes ist, bereits im Gegensatze zum Seienden, denn nur als in diesem Gegensatze stehend kann es gewußt werden; der Gegensatz ist Vorbedingung für das Wissen. Der Akt des Entgegensetzens muß also bereits ausgeführt sein, damit das Gedachte Gewußtes sei. Das Glied, welchem oder

welches entgegengesetzt wird, kann mithin nicht das Gewußte sein, sondern nur das Gedachte, bevor es gewußt wird, d. i. das Gesetzte. Die Begriffe des Gesetzten und des Seienden sind also einander contradictorisch entgegengesetzt. Und zwar ist dieser Gegensatz ein reiner, denn das Gesetzte ist eben das Moment des Gedachten, worauf sich der Gegensatz bezieht.

Wir ließen es so eben dahingestellt, ob das erste Verhältniß zwischen den Begriffen des Gesetzten und des Seienden das der Unterordnung oder das der Identität sei. Nunmehr können wir uns hierüber entscheiden. Ist nämlich der Gegensatz zwischen Gesetztem und Seiendem ein reiner, so ist das Gesetzte identisch mit dem Nicht-Seienden. Das Nicht-Seiende ist also entweder dem Seienden untergeordnet oder mit ihm identisch; untergeordnet nicht, denn es kann nicht durch Entäußerung eines seiner Prädicate Seiendes werden; also identisch. Mithin ist auch das Gesetzte identisch mit dem Seienden, und der Begriff des Seienden ist mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt.

Fiel der Gegensatz zwischen Gedachtem und Seiendem zusammen mit dem Gegensatze zwischen Gedachtem und Denkendem, so fällt auch der Gegensatz zwischen Gesetztem und Seiendem zusammen mit dem Gegensatze zwischen Gesetztem und Setzendem. Die Energie ist Einheit des Setzenden und Gesetzten, also auch Einheit des Seienden und Nicht-Seienden. Den aufgedeckten Widerspruch im Begriffe des Seienden lösen, heißt den Begriff dieser Einheit gewinnen.

Es giebt einen einfacheren und strengeren Weg, den Widerspruch im Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu dem des Gedachten auf einen Widerspruch im Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu sich selbst zurückzuführen. Nachdem wir zuerst den weiteren Weg eingeschlagen haben, weil es uns darauf ankam, den Begriff der Energie mit in die Untersuchung hineinzuziehen, wollen wir jetzt diesen angeben.

Es ist denkbar, daß im Verhältnisse zweier Begriffe zu einander ein Widerspruch liege, daß aber dieses Verhältniß sich in mehrere einzelne Beziehungen zerlegen lasse, welche nicht alle, sondern nur zum Theile mit dem Widerspruche behaftet sind. Will man alsdann den Widerspruch rein erfassen, so ist eine solche Zerlegung und Absonderung der denkbaren Beziehungen von den sich widersprechenden erforderlich. Dieser Fall liegt stets da vor, wo zwei Begriffe, welches auch sonst ihr Inhalt sei, in dem zwiefachen Verhältnisse der Unterordnung und des contradictorischen Gegensatzes zu einander stehen. Nehmen wir nämlich an, daß wir, wie man häufig zu gutem Zwecke widersprechende Begriffe bildet, so einen Begriff A des Inhaltes gebildet hätten, daß er einem gegebenen Begriffe B übergeordnet und entgegengesetzt sei. Die Zerlegung dieses sich widersprechenden Verhältnisses ergiebt nun Folgendes.

Insofern A dem B übergeordnet ist, kommen B (weil A, aber außer A auch noch Anderes in ihm enthalten ist) erstens Prädicate zu, welche auch A als A zukommen, zweitens solche, welche A als A nicht zukommen. Insofern A dem B entgegengesetzt ist, kommen dem B Prädicate zu, welche A nicht zukommen, aber keine, welche A zukommen. So zerlegt sich das Verhältniß zwischen A und B in diese beiden Beziehungen: 1) Sowohl auf Grund der Unterordnung als des Gegensatzes kommen B Prädicate zu, welche A als A nicht zukommen; 2) Auf Grund der Unterordnung kommen B Prädicate zu, welche auch A zukommen, auf Grund des Gegensatzes aber kommen B keine solchen Prädicate zu. Man sieht, daß die erste Beziehung eine logisch richtige, die zweite aber eine sich widersprechende ist. Insofern nun B Prädicate zukommen, welche auch dem A als A zukommen, ist B dem A nicht mehr untergeordnet, sondern mit ihm identisch. Mithin widerspricht, da hier der Sitz des Widerspruches

ist, A in B sich selbst. A ist mit sich identisch und sich selbst contradictorisch entgegengesetzt.

In demselben Verhältnisse wie A und B stehen nun die Begriffe des Seienden und des Gedachten, denn den Begriff des Seienden haben wir gefunden als übergeordnet und auch entgegengesetzt dem des Gedachten. Der Widerspruch in diesem Verhältnisse ist also auf einen Widerspruch im Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu sich selbst zurückzuführen. Das Seiende als solches ist mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt. Der Gegensatz zwischen Seiendem und Gedachtem ist kein reiner, ein Verhältniß, welches die Logik nicht kennt, weil es eben ein unlogisches, sich widersprechendes ist.

Wir sind nunmehr an den Punkt gelangt, von welchem aus wir unsere Untersuchung, ohne auf die Vorstellungskraft weiter Rücksicht zu nehmen, in methodischer Strenge weiter führen müssen, und auf welchem wir den Weg angeben müssen, den dieselbe Strenge zur Entwickelung des Widerspruches eingeschlagen haben würde. Keinem, der unsern bisherigen Betrachtungen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, kann es entgangen sein, daß der Begriff der Energie oder des Setzens im Grunde völlig entbehrt werden konnte. Unser Verfahren hatte aber den Vortheil, der Vorstellungskraft in hohem Grade zu Hülfe zu kommen. Der Begriff des Seienden als des mit sich Identischen und sich Entgegengesetzten kann zwar vom Verstande als ein Problem sehr wohl festgehalten werden, die Vorstellungskraft aber würde ihm rathlos gegenüberstehen, befände sie sich nicht aus anderer Quelle im Besitze der Einheit, welche der Verstand erst suchen will. Die Vorstellung des Setzens, welche in derjenigen des Denkens enthalten ist, faßt das Gesetzte und das Setzende, das Seiende und Nicht-Seiende in unmittelbarer Einheit, der Verstand aber kann in ihr noch nichts entdecken als das zwiefache Verhältniß der Identität und des Widerspruches. Daß der Verstand sich selbst die Einheit *erzeuge*, welche in der Vorstellung enthalten ist, läßt sich nicht erwarten, aber es steht zu hoffen, daß er, durch sein eigenes Wesen und durch die Natur der Sache getrieben, die Vorstellung der Thätigkeit als solche erst *entdecken*, sie frei zu seinem Gegenstande machen, und in ihr die Lösung des Widerspruches nachweisen werde.

Um den Weg zu zeigen, welchen ein strenges Verfahren zur Entwickelung des vorliegenden Widerspruches würde eingeschlagen haben, müssen wir den Ausgangspunkt als gegeben annehmen durch die Stellung der Aufgabe. Die Aufgabe sei diejenige, welche Aristoteles der ersten Philosophie stellt, nämlich die Aufgabe, das Daseiende als solches zu begreifen.

Mit der Frage beginnen, ob ein Daseiendes da sei (ob wirklich ein Daseiendes existire) hieße von vorn herein die Aufgabe verfehlen. Uns ist ein Begriff vorgelegt, an ihn allein haben wir uns zu halten und zu fragen, was er bedeute, ob ein Problem und welches in ihm liege.

Das Daseiende ist ein Seiendes, denn jeden Begriff denken wir als ein Seiendes. Wodurch sich der Begriff des Daseienden von dem des Seienden unterscheide, muß zuvörderst dahin gestellt bleiben, denn es ist klar, daß die Erkenntniß des Seienden als solchen vorausgesetzt werde zur Erkenntniß des Daseienden als solchen.

Das Seiende ist uns weder ein leeres Wort, noch vermögen wir mit einer Definition desselben zu beginnen. Denn ein leeres Wort haben wir nicht zum Gegenstande der Untersuchung gemacht, und alle Begriffe, die wir zur Definition anwenden könnten, setzen schon den des Seienden voraus. Wir haben aber eine Vorstellung vom Seienden, und mit ihr beginnen wir; sie zum Begriffe zu erheben, ist die

Aufgabe. Eine Vorstellung nun bietet der Betrachtung zwei Anknüpfungspunkte. Sie kann ganz isolirt für sich genommen und ein Mannigfaltiges in ihr unterschieden werden, oder sie kann zu andern Vorstellungen in Beziehung gesetzt werden.

Auch in unserer Vorstellung des Seienden kann zweierlei unterschieden werden, das Was, welches ist, und das Sein. Wir vermögen weder das Was ohne das Sein, noch das Sein ohne das Was zu denken, denn wie alle Begriffe so ordnen wir auch selbst diejenigen des Was und des Seins dem des Seienden unter, legen also dem Was das Sein und dem Sein das Was bei. Gleichwohl treten beide Begriffe als Momente des Seienden auseinander; wir kennen das Band nicht, welches sie zusammenhält. Statt also durch diese Unterscheidung etwas gewonnen zu haben, sind wir auf ein Problem gestoßen, zu dessen Lösung uns jede Handhabe fehlt, so lange wir vom Begriffe des Seienden nichts Anderes wissen, als daß er dieses Problem enthält.

Wir versuchen es also auf dem andern Wege und fragen nach der Beziehung der Vorstellung des Seienden zu andern Vorstellungen. Auch dieser Weg scheint uns versperrt, denn ebensowenig, wie vorhin behufs der Definition einen übergeordneten, können wir jetzt einen nebengeordneten Begriff finden; in der Beziehung zu allen anderen Vorstellungen bezieht sich das Seiende auf sich selbst. Die Vorstellung des Seienden ist die allgemeinste, keine ist ihr übergeordnet, aber alle sind ihr untergeordnet, denn jeglichen Inhalt des Bewußtseins stellen wir als ein Seiendes vor. Es scheint also den Inhalt unseres Bewußtseins seiner allgemeinsten Natur als Inhalt nach zu bezeichnen, und somit mit dem Gedachten identisch zu sein. Allein wir sind in Wahrheit weit entfernt davon, beide Begriffe als identisch zu nehmen.

Hier können wir abbrechen, denn unsere vorigen Untersuchungen schließen sich hier von selbst an. Der Begriff des Seienden ist dem des Gedachten übergeordnet und entgegengesetzt. Wegen des Verhält-

nisses der Ueberordnung aber kann der Gegensatz kein reiner sein. Was im Gedachten dem Seienden entgegengesetzt ist, ist das Seiende selbst. Also ist der Begriff des Seienden mit sich selbst identisch — die Identität tritt an die Stelle der Ueberordnung — und sich selbst contradictorisch entgegengesetzt. Die Lösung dieses Widerspruches ist das im Begriffe des Seienden liegende Problem; sie finden, heißt das Seiende als Seiendes begreifen, oder wenigstens den ersten Schritt dazu thun.

Das Einzige, was wir in dieser Entwickelung des Problems vorausgesetzt haben, ist die Bedeutung des Begriffes des Seienden, daß er jedem andern Begriffe, mithin auch dem des Gedachten, übergeordnet ist, und daß er andererseits dem letzteren entgegengesetzt ist. Wollte Jemand diese Bedeutung des Seienden nicht zugeben, so wäre mit ihm keine Verständigung möglich, er würde eben unter Seiendem etwas Anderes verstehen als wir; aber es ist gewiß, daß keinem denkenden Wesen die Vorstellung fehlen kann, die wir soeben unter dem Namen des Seienden analysirt haben. Weniger als die unsrige kann keine Untersuchung voraussetzen, denn eine Verständigung über den Begriff oder die Begriffe, an welchen und mit welchen gearbeitet werden soll, ist unerläßlich.

Drittes Kapitel.

Erläuterungen und historisch-kritische Bemerkungen zu den Begriffen des Seienden und Daseienden.

Um in die wahre Bedeutung wissenschaftlicher Fragen, und, wo es sich um mehrere zusammengehörige handelt, in den inneren Zusammenhang einzudringen, ist vor allem nützlich, in der Geschichte nachzuforschen, wie dieselben sich dem wissenschaftlichen Bedürfnisse aufgedrängt haben, und wie sie dem wissenschaftlichen Bewußtsein allmählig zu der Klarheit gediehen sind, in welcher die Wissenschaft der Gegenwart sie behandelt. Und da ein Fortschritt im Fragen nur Hand in Hand mit einem Fortschritte im Antworten möglich ist, so wird derselbe historische Rückblick zugleich eine Reihe von Vorarbeiten an die Hand geben, an welche eine weitere Arbeit anzuknüpfen hat. Die Besonnenheit erfordert darum eine Verständigung mit der Vergangenheit von uns, bevor wir den aufgezeigten Widerspruch zu lösen unternehmen.

Wie groß auch die Bedeutung sein mag, welche dem Begriffe des Daseienden in der alten Philosophie zukommt, so wurde doch eine begriffliche Erörterung und Analyse, insbesondere eine scharfe Unterscheidung desselben vom Begriffe des Seienden, erst durch den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes veranlaßt.

Der Urheber des ontologischen Beweises, Anselm von Canterbury, gab demselben diese Form:[1])

[1]) Anselm. Cant. Proslogium, cap. II.

Et quidem credimus, te (Deus) esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. . . . . insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligit, illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. . . . . Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest. . . . . Et certe id, quo nihil majus cogitari potest, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est: quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.[1])

Die Prüfung dieses Beweises fordert eine höchst wichtige Betrachtung in Beziehung auf die Begriffe des Seienden und Daseienden.

In dem Satze: Aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse, scheint sich ein deutliches Bewußtsein des Unterschiedes der Begriffe des Seienden und des Daseienden auszusprechen, zumal nach der Erläuterung, welche Anselm hinzusetzt: „Nam quum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intel-

[1]) Ich zerlege diesen Beweis folgendermaßen:
Axioma: Majus est esse et in re quam in solo intellectu.
I. Prop. maj.: Quo majus cogitari nequit est aut in solo intellectu aut et in re.
Prop. min.: Quo majus cogitari nequit, non est in solo intellectu (unmittelbare Folgerung aus dem Axiom).
Concl.; Quo majus cogitari nequit, est et in intellectu.
II. Prop. maj.: Quo majus cogitari nequit est et in re.
Prop. min.: Deus est, quo majus cogitari nequit.
Concl.: Deus est non in solo intellectu, sed et in re.

lectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse, quod jam fecit.“ Das esse in intellectu eines Dinges bedeutet die Unterordnung seines Begriffes unter den des Seienden, das intelligere rem esse unter den des Daseienden. Der Begriff Gottes, würde man mit Benutzung der Worte Seiendes und Daseiendes im Sinne des Anselmischen Beweises sagen, ist wie jeder andere Begriff dem des Seienden untergeordnet, aber die Bestimmung, durch welche er demselben untergeordnet ist, nämlich die der höchsten Vollkommenheit, zeigt, daß Gott nicht bloß als seiend sondern auch als daseiend gedacht werden muß; denn weil das Prädicat des Daseins eine größere Vollkommenheit ausdrückt als dasjenige des Seins, so kann der Begriff Gottes nicht demjenigen des Seienden, welches nicht da ist, sondern nur dem des Seienden, welches da ist, d. i. dem des Daseienden, untergeordnet werden.

Mithin scheint bewiesen die Nothwendigkeit des Gedankens, daß Gott wirklich existire. Nun kann kein Beweis mehr als die Nothwendigkeit, die Sache so und nicht anders zu denken, darthun, und mit Recht bemerkt Hasse[1]), daß auch im Monologium (einer Schrift, in welcher Anselm die Existenz Gottes cosmologisch zu beweisen sucht) Anselm nur die Nothwendigkeit des Gedankens bewiesen habe. Der Beweis scheint also gelungen.

Allein bei näherer Betrachtung findet sich, daß das letzte zum vollständigen Beweise erforderliche Glied fehlt. Denn wollen wir auch zugeben (was wir noch einer nähern Prüfung vorbehalten müssen), daß der Begriff Gottes nicht allein dem des Seienden, sondern auch dem des Daseienden untergeordnet sei, und daß darum, was vom Daseienden überhaupt gilt, auch von Gott gelte, so ist doch noch zu

[1]) Hasse: Anselm v. Cant. II. S. 180.

beweisen, daß das Prädicat der wirklichen Existenz vom Begriffe des Daseienden gilt. Erst wenn dies bewiesen ist, folgt, daß es auch von Gott gilt. Diese Bemerkung mag auf den ersten Blick sehr wunderlich erscheinen, ist aber leicht zu rechtfertigen.

Zuvörderst ist zu bemerken, daß die Urtheile 1) das Seiende ist, 2) das Seiende ist da, 3) es giebt ein Seiendes, drei durchaus verschiedene sind. Das erste Urtheil ist analytisch, oder vielmehr tautologisch, denn es ist einerlei mit dem: „das Seiende ist Seiendes.“ Das dritte Urtheil ist sinnlos, denn das „es giebt“ bezieht sich nothwendig immer auf eine Realität, im Begriffe des Seienden aber wird keine Realität gedacht, weder Realität überhaupt, noch eine besondere, denn er ist eben durch Abstraction von aller Realität gewonnen.

Das zweite Urtheil, „das Seiende ist da“, ist ein synthetisches, und führt vom Begriffe des Seienden zu dem des Daseienden. Das Dasein ist reales, synthetisches Prädicat des Seienden. Wie sich der Begriff des Daseienden von dem des Seienden unterscheide, kann hier nicht näher untersucht werden; es genügt, zu bemerken, daß er ihm untergeordnet ist und daß in ihm Realität überhaupt gedacht wird.

Vom Begriffe des Daseienden gilt das Urtheil „das Daseiende ist da.“ Aber die Richtigkeit dieses Urtheils giebt mir nicht die mindeste Gewißheit darüber, daß ein Daseiendes wirklich existire. Das Urtheil „es giebt ein Daseiendes“ ist durchaus von ihm verschieden. Denn „das Daseiende ist da“ bedeutet nichts anderes als „das Seiende, welches da ist, ist da“ oder „wenn das Seiende da ist, so ist es da.“ Hingegen das Urtheil „es giebt ein Daseiendes“ behauptet die wirkliche Existenz, es ist also ein synthetisches, des Beweises bedürftiges. Es ist übrigens nicht, wie das Urtheil „es giebt ein Seiendes,“ sinnlos, denn im Begriffe des Daseienden wird Realität überhaupt gedacht und der Begriff der Realität wartet auf das Prädicat der Existenz oder dessen Negation.

Hiermit ist die Behauptung, daß der ontologische Beweis Anselms nicht zum Ziele führe, dargethan. Wir müssen aber diese Betrachtung noch einen Schritt weiter führen.

Es scheint nämlich, als sei der Begriff des Daseienden selbst wieder durch das Prädicat „Dasein" bestimmbar. Da der Begriff des Daseienden, könnte man sagen, nicht die Bürgschaft seiner Realität in sich schließt, so versuchen wir es mit dem Begriffe des daseienden Daseienden oder des wirklich Daseienden oder des Daseienden mit der Bestimmung „es giebt." Zuvörderst ist klar, daß dieses Verfahren, und wenn es bis in's Unendliche fortgesetzt wird, ebensowenig zur Gewißheit einer Existenz führt, als die Bestimmung des Seienden in Daseiendes. Das Existential-Urtheil, von einem so gebildeten Begriffe gefällt, bleibt immer ein hypothetisches. Zweitens aber ist zu bemerken, daß diese Art von Begriffsbildung eine rein illusorische ist. Der Begriff des daseienden Daseienden enthält nichts mehr, als der einfache Begriff des Daseienden. Und wenn ich vom „wirklich Daseienden" oder dem Daseienden mit der Bestimmung „es giebt" rede, so spreche ich zwar zu dem Begriffe die Meinung aus, daß er Realität hat, aber diese Meinung kann nicht zu einem bestimmenden Prädicate des Begriffes dienen. Das „es giebt" von einem Begriffe ausgesagt, fügt seinem Inhalte nichts hinzu, denn aus dem bloßen Begriffe bleibt die Realität immer zweifelhaft und der bloße Akt der Aussage kann diesen Zweifel nicht heben, hypothetisch aber ist die Realität schon im Begriffe des einfach Daseienden gedacht. Diesen Gedanken werden wir von einer andern Seite später bei Kant ausgeführt finden.

Man halte diese Betrachtung nicht für pedantische, zwecklose Tüftelei. Der Mangel an scharfer Unterscheidung zwischen Seiendem, Daseiendem und wirklicher Existenz führt noch in Lehrbüchern unserer Zeit große Verwirrung mit sich. Für unsere Untersuchung ist die

scharfe Unterscheidung durchaus erforderlich, und es ist darauf aufmerksam zu machen, daß, wo immer im Folgenden einer der in Rede stehenden Ausdrücke vorkommt, die Erinnerung an diese Unterscheidung unerläßlich ist.

Noch eine Bemerkung, ehe wir diesen Gegenstand verlassen! Ist es richtig, daß das „es giebt" vom Begriffe des Seienden auszusagen keinen Sinn hat, weil im Begriffe des Seienden überhaupt gar keine Realität gedacht wird, auf welche es sich beziehen könnte, so folgt, daß jeder Begriff, zu dessen Inhalt ein „es giebt" gedacht werden kann, in dem also irgend eine Realität gedacht wird, nicht bloß dem des Seienden, sondern auch dem des Daseienden untergeordnet ist. Dies gilt mithin vom Begriffe jedes besonderen Seienden, denn die Besonderung bezieht sich auf Realität; jedes besondere Seiende ist auch ein besonderes Daseiendes. Wir können darum für den speculativen Theil unserer Untersuchung, der sich bloß mit dem Begriffe des Seienden beschäftigen wird, voraussehen, daß wir zwar möglicher Weise aus diesem Begriffe die Identität und den contradictorischen Gegegensatz werden ableiten können, nie aber den conträren Gegensatz, oder überhaupt reelle Verschiedenheit.

Zu Anselms Beweise ist nun noch dieses zu bemerken. Da das Dasein synthetisches reales Prädicat des Seienden ist, so mag zugegeben werden, daß das vollkommenste Wesen als Daseiendes, und nicht bloß als Seiendes gedacht werden muß, wodurch jedoch nicht die mindeste Gewißheit seiner Existenz gegeben wird. Da aber das Dasein nicht synthetisches Prädicat des Daseienden, und da das „es giebt" zwar synthetisches aber nicht reales Prädicat des Daseienden ist, so folgt, daß der Beweis nicht in derselben Weise vom daseienden zum wirklichen existirenden Gotte fortgehen kann, wie er vom seienden zum daseienden Gotte fortging. Hierhin gehört das treffende Beispiel, durch welches kurz nach der Veröffentlichung des Proslogiums der

Mönch Gaunilo in seiner Gegenschrift liber pro insipiente Anselm ad absurdum zu führen suchte.[1]) Gaunilo bemerkt ganz richtig, daß in derselben Weise die Existenz einer vollkommenen Insel, von der einige fabeln, dargethan werde könne; denn in Bezug auf diese müsse es ebensowohl als in Bezug auf Gott gelten, daß das esse et in re vollkommener sei, als das esse in solo intellectu.

Dieser Mangel des Schlußsteines ist, soviel ich erkenne, der einzige wesentliche Fehler des Anselmischen Argumentes. Andere sind ihm vielfach mit Unrecht vorgeworfen. So behauptete Gaunilo,[2]) daß zuvor die Existenz Gottes erwiesen werden müsse, bevor etwas aus seinem Begriffe gefolgert werden könne. Aehnlich sagt in neuster Zeit unter Anderen Ueberweg[3]): „Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjectes." Nun ist es aber ein unbestreitbarer Satz, daß für die Wahrheit eines Urtheiles die Existenz des Subjectbegriffes nicht Voraussetzung ist, sondern daß allein die Verbindung zwischen Subject und Prädicat, als Begriffen, maßgebend ist. Gerade die schärfsten Gegner des ontologischen Beweises, Kant[4]) und Herbart[5]) haben dies zur Genüge dargethan. Herbart führt zur Erläuterung das Urtheil an „der viereckige Cirkel ist unmöglich" und bemerkt, daß dieses Urtheil besage, wenn der Begriff viereckiger Cirkel gedacht werde, so müsse der Begriff der Unmöglichkeit hinzugedacht werden. Es dürfte aber wohl kein Herbartianer etwas dagegen einzuwenden haben, wenn ich hinzu-

[1]) Liber pro insipiente etc. cap. VI.

[2]) L. c. cap. V, VII.

[3]) Ueberweg: Grundr. d. Gesch. d. Philos. II, 2 S. 28.

[4]) Kant: Kr. d. r. V. S. 467; Einzig möglicher Beweisgr. S. 173 (herausg. v. Rosenkranz.)

[5]) Herbart: Lehrbuch z. Einl. in d. Phil., Werke herausg. v. Hartenstein, S. 92 f.

füge, die Wahrheit dieses Urtheiles gebe mir die Gewißheit, daß in Wirklichkeit niemals ein viereckiger Cirkel gefunden werden könne, daß das betreffende Urtheil also auch eine Norm für die Wirklichkeit enthalte. Was nun von jedem andern Prädicate gilt, das ist kein Grund vorhanden von dem Prädicate „es giebt" oder „existirt wirklich" auszuschließen. Wenn in einem Begriffe das Prädicat „es giebt" analytisch enthalten ist, so ist dem Urtheile, welches es heraushebt, Wahrheit und objective Gültigkeit beizulegen. Daß dieses Prädicat aber in keinem Begriffe annlytisch enthalten sein könne, das ist es, was gegen den ontologischen Beweis geltend zu machen ist.

Nicht mehr begründet scheint mir der zweite Einwurf Ueberwegs gegen das ontologische Argument zu sein. Die anfänglich richtige Unterscheidung zwischen Seiendem und Daseiendem giebt Ueberweg Anselm zu, meint aber, derselbe habe „durch den trügerischen Schein" bei der Metapher in intellectu esse verführt „das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu" gleichgesetzt, „so daß er beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen mit einander vergleicht, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen außer dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und nun schließt, das letztere sei um das Sein größer, als jenes; das größte denkbare Wesen also, das doch im Intellect sei, könne nicht bloß im Intellect, sondern müsse auch noch außerhalb des Intellects in der Wirklichkeit sein."[1]) Aus der obigen Darstellung wird es zur Genüge hervorgehen, daß Anselm in der That nicht zwei Wesen vergleicht, sondern zwei Begriffe, den Begriff Gottes als eines Seienden, welchem das Prädicat Dasein nicht zukommt, mit dem, welchem es zukommt, und schließt, daß der letzte Begriff allein widerspruchslos sei, weil

[1]) Ueberweg: A. a. O. S. 30.

dem Begriffe Gottes seinem Inhalte gemäß alle Prädicate beizulegen seien, welche eine Vollkommenheit ausdrücken.

Anselms Beweis scheint in seinem Zeitalter wenig Anklang gefunden zu haben. Später stimmen ihm Thomas von Aquino und Duns Scotus mit der Einschränkung bei, daß im Begriffe Gottes keine bestimmten Eigenschaften gedacht werden dürften. Duns Scotus bemerkt, daß, wenn in Gott bestimmte Eigenschaften gedacht würden, vor Allem die Möglichkeit dieses Gottesbegriffes bewiesen werden müsse. Thomas von Aquino sagt mit gänzlicher Nichtachtung des Unterschiedes der Begriffe des Seienden und des Daseienden und der wirklichen Existenz:

„Dico ergo, quod haec propositio, deus est, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad ad naturam, scilicet per effectus.“[1])

Cartesius schließt sich im Wesentlichen der Anselmischen Beweisform an.[2]) Er nennt das Dasein ausdrücklich eine Vollkommenheit: „Non magis repugnat, cogitare Deum, hoc est ens summe perfectum, cui desit existentia, hoc est, cui desit aliqua perfectio, quam cogitare montem, cui desit vallis.“ Gegen ihn macht Gassendi den Einwand, daß das Dasein keine Vollkommenheit sei. „Neque in deo neque in ulla re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones. Siquidem id, quod non existit,

[1]) Thomas Aquinas: Sum. contr. gent. I, 10—12.

[2]) Respons. ad pr. obj. p. 60; Medit. V, p. 32 (Amstel. ap. Dan. Elzev. 1670.)

neque perfectionem neque imperfectionem habet, et quod existit pluresque perfectiones habet, non habet existentiam ut perfectionem singularem unamque ex eo numero, sed ut illud, quod tam ipsum quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere nec perfectiones habere dicuntur.“

Aehnlich giebt auch Spinoza den ontologischen Beweis in einem Scholium.[1]) Für das Axiom Anselms „Majus est existere et in re quam in solo intellectu“ setzt er den Satz: „Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est.“ Durchaus verschieden aber, und die besonnene, wenn auch mit Irthum durchwebte Unterscheidung Anselms zwischen Seiendem und Daseiendem gänzlich außer Augen lassend, ist die Form des ontologischen Argumentes, auf welche sich das System des Spinoza stützt. Die ganze Zurüstung des Anselmischen Beweises wird ersetzt durch eine Definition, die erste der Ethik: „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.“ Abgesehen von dem Werthe, welchen der Begriff der causa sui an und für sich betrachtet haben mag, liegt der Fehler des Schlusses aus dem Begriffe auf die Existenz auf der Hand.

Auch Leibnitz schloß sich dem ontologischen Beweise und seinem Irthum an. Da wo er desselben zum ersten Male erwähnt, in der Abhandlung de vita beata[2]), folgt er ganz der Cartesianischen Beweisführung. Später faßt er, mehr mit Spinoza übereinstimmend, Gott als ens a se, als un Etre, qui existe par son essence, aus dessen Begriffe unmittelbar seine Realität folge.[3])

Sehr bemerkenswerth an sich und von großer historischer Wichtigkeit ist eine Bedingung, welche Leibnitz der ontologischen Beweis-

[1]) Ethic. I pr. XI, Aliter, Schol.

[2]) De vita beata III, 4. Op. e. Erdmann. p. 74a.

[3]) De la démonstr. Cart. Op. p. 177a, b.

führung stellt. Bevor aus dem Begriffe Gottes seine Existenz gefolgert werden könne, müsse seine Möglichkeit bewiesen werden.[1]) Schon Duns Scotus, wie bereits erwähnt, und Cudworth[2]) hatten diese Bedingung gestellt, aber bei Leibnitz hat sie einen tieferen Sinn. Nämlich ähnlich wie Spinoza identificirt Leibnitz Wesen und Macht Gottes. Die Macht ist der Realgrund seiner Existenz; als Erkenntnißgrund derselben ist sie Möglichkeit. So ist das Etre de soi ein Wesen, welches durch seine Möglichkeit existirt, oder, welches existirt, weil es möglich ist.[3]) Der Beweis der Möglichkeit aber liegt darin, daß nichts die Möglichkeit dessen hindern kann, was keine Gränzen, keine Negation, also auch keinen Widerspruch einschließt.[4])

Hier ist der Irrthum des ontologischen Beweises auf die Spitze getrieben. Hatten Leibnitzens Vorgänger den Begriff des Daseienden mit dem des wirklich Existirenden (d. i. dem des Daseienden mit der hinzugefügten Meinung „es giebt") verwechselt, so verwechselt nun noch Leibnitz das Seiende und Daseiende. Denn wenn er bei der Prüfung der Möglichkeit bloß den contradictorischen Gegensatz im Auge hat, so betrachtet er den betreffenden Begriff einzig, insofern er Begriff eines Seienden ist, d. i. seiner rein logischen Natur nach, während derselbe doch auch seiner realen Natur nach, d. h. als Begriff eines Daseienden in Betracht zu ziehen ist. Den Begriffen des Seienden, des Daseienden, der wirklichen Existenz entsprechen die Kategorien der logischen Möglichkeit, der realen Möglichkeit, der Wirklichkeit. Die bloß logische Möglichkeit wird durch Vergleichung mit dem Principe der Identität und des Widerspruches geprüft, bei der

[1]) Ep. ad conring. Op. p. 78; de la dém. Cart. Op. p. 177; Nouv. ess. IV, 10. Op. p. 374.
[2]) The true intellect. System. Lond. 1748. p. 725.
[3]) De la démonstr. Cart. Op. p. 177.
[4]) Monadolg. 45. Op. p. 708.

realen aber ist der disjunkte und der conträre Gegensatz in Betracht zu ziehen.[1])

Sehr lehrreich ist der auf unser Thema bezügliche Theil der Metaphysik der Leibnitz-Wolfischen Schule. Es möge darum eine kurze Darstellung desselben hier Platz finden. Ich lege dabei die Metaphysik Baumgartens[2]) zu Grunde.

Baumgarten theilt, wie die Wolfische Schule überhaupt, die Metaphysik ein in die Ontologie, Cosmologie, Psychologie und Theologie. In die Ontologie fällt die Bestimmung der Begriffe des Möglichen und Wirklichen, und so werden wir in ihr die Grundlage des ontologischen Beweises zu suchen haben, den Schlußstein aber in der Theologie.

Die Ontologie lehrt: Möglich ist, was keinen Widerspruch einschließt. „Nonnihil est aliquid: repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est possibile.[3]) Es folgt: In omni impossibili aliquid simul ponendum et tollendum est.[4])

Gott nun wird definirt als das ens realissimum et perfectissimum.[5]) Aus diesem Begriffe und dem eben angeführten Satze folgt unmittelbar die Möglichkeit Gottes. „Realitas in ente perfectissimo nulla tollenda est. Negatio in ente perfectissimo nulla ponenda est. Ergo nihil in ente perfectissimo simul tollendum est et ponendum. Ens perfectissimum est possibile."[6])

[1]) Vergl. hierzu Kants Unterscheidung der logischen und der realen Möglichkeit (Kr. d. r. V. heraug. v. Rosenkranz S. 465 Anmerk.) und seine Kritik des Satzes, daß Realitäten einander nicht widerstreiten können. (Kr. d. r. V. S. 223.)
[2]) Metaphysica per Alex. Gottl. Baumgarten. Hal. Magd. 1743.
[3]) A. a. O. S. 3 (§ 8).
[4]) S. 273 (§ 809).
[5]) S. 272 (§ 806).
[6]) S. 273 (§ 809).

Ist man nun damit einverstanden, daß das wirkliche Dasein ein reales Prädicat, das nicht-Dasein also eine wirkliche Negation ist, so folgt unmittelbar die Existenz Gottes. Dies aber wird in der Ontologie erst näher ausgeführt. Baumgarten macht in folgender Weise vom Begriffe der Möglichkeit zu dem der Existenz den Uebergang:

Zunächst wird Bestimmtes und Unbestimmtes unterschieden. „Quod ponitur esse A aut ponitur non esse A, determinatur. Quod vero tantum ponitur esse aut A aut non A est indeterminatum; seu, si de subjecto respectu praedicatorum contradictoriorum nil ponitur, nisi alterutrum ex illis ipsi convenire, subjectum illud respectu horum praedicatorum est indeterminatum; determinatur autem, si alterutrum in subjecto ponitur.“ [1]) Die Bestimmungen sind entweder innere oder äußere, je nachdem die „determinationes possibilis sunt in eo in se spectato repraesentabiles aut minus.“ [2]) Die innern Bestimmungen wieder werden eingetheilt in essentialia und affectiones, und zwar auf Grund des Verhältnisses von Grund und Folge, nämlich die essentialia sind die Gründe der affectiones. [3]) Hieran schließt sich die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Nämlich: „complexus essentialium in possibili, seu possibilitas ejus interna est essentia“ und „Existentia est complexus affectionum in aliquo compossibilium, i. e. complementum essentiae sive possibilitatis, quatenus haec tantum ut complexus determinationum spectatur.“ [4]) Daraus würde nun folgen, daß alles Mögliche auch wirklich sei, wenn nicht eine neue Unterscheidung hinzuträte. Denn da die Essentialien und Affectionen sich wie Grund und Folge verhalten, der Grund aber die Folge nothwendig nach sich zieht, so muß aus der Möglichkeit als

[1]) S. 9 (§ 34).
[2]) S. 10 (§ 37).
[3]) S. 10 (§ 39, 41, 42, 45, 46).
[4]) S. 10 (§ 40).

dem complexus essentialium die Wirklichkeit als der complexus affectionum folgen. Dem nun entgeht diese Ontologie durch Unterscheidung des zureichenden und des unzureichenden Grundes. Allerdings, heißt es, haben alle Affectionen ihren Grund in der Essentia, aber nicht alle ihren zureichenden, sondern einige auch ihren unzureichenden. Jene heißen Attribute, diese Modi. [1])

Diese Unterscheidung nun macht ganz klar, wie das Verhältniß zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufgefaßt werden soll. Das Mögliche ist zunächst das, was keinen Widerspruch in sich einschließt, zweitens ist es ein Bestimmtes und zugleich Unbestimmtes, d. h. es ist noch Verschiedenes in ihm möglich. Die Bestimmtheit geht die Essentialien und Attribute, die Unbestimmtheit die Modi an. So lange nun diese Unbestimmtheit vorhanden ist, also die Möglichkeit des so oder so Seins, ist das Ding bloß möglich. Es mag rücksichtlich noch so vieler Modi bestimmt sein, bleibt es nur hinsichtlich eines einzigen unbestimmt, so ist das Ding bloß möglich, nicht wirklich. Sind aber alle Modi bestimmt, so ist alle Möglichkeit des so oder so Seins aufgehoben und das Ding wirklich. Woran aber kann man erkennen, ob das Ding rücksichtlich aller in ihm verträglichen Modi bestimmt sei? Die Antwort ist leicht. Alle Modi des wirklichen Dinges haben ihren unzureichenden Grund im Wesen desselben; kein Modus ist dem Wesen gänzlich fremd, sondern hat eine seiner Wurzeln in demselben. Habe ich nun das Wesen, oder was dasselbe ist, die Möglichkeit eines Dinges erkannt, so habe ich auch alle Möglichkeit des so oder so Seins in ihm erkannt und kann alle Punkte aufzählen, in Beziehung auf welche eine Wahl getroffen werden muß, damit das Ding wirklich werde. Das Wesen stellt gleichsam die Fragen, welche behufs der Verwirklichung beantwortet werden müssen.

[1]) S. 11 (§ 50).

Hieraus folgt nun unmittelbar, daß die Existenz eine Realität, die Nicht-Existenz eine Negation ist, daß also Gott existirt. Dabei stellt sich denn freilich der Widerspruch heraus, daß auch in Gott die Existenz complementum possibilitatis sein müsse, denn nur als solches ist sie Realität, während doch Gott allein der zureichende Grund seiner Existenz sein soll.

Der innige Zusammenhang dieser Lehre mit derjenigen Leibnitzens ist nicht zu verkennen. Aber nirgend wo tritt die Verkehrtheit der ontologischen Anschauung von Anselm bis auf Kant schärfer hervor.

Viertes Kapitel.

Fortsetzung: Kant und Herbart.

Die Rettung vor den in Rede stehenden Irrthümern der alten Ontologie haben wir Kant zu verdanken. Er erörterte den Begriff des wirklich Daseienden oder Existirenden in seinem Unterschiede von dem des Daseienden in der Vorstellung (d. i. nach seiner Ausdrucksweise des Seienden) zuerst in der im Jahre 1763 erschienenen Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", und machte später in der Kritik d. r. V. im Wesentlichen dieselbe Lehre, mit neuen treffenden Bemerkungen ausgerüstet, zur Grundlage der Kritik des ontologischen Beweises.

„Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge", ist der erste Satz, den Kant in der erstgenannten Schrift aufstellt. Das höchste Wesen, heißt es, konnte alle Prädicate, welche einem wirklich daseienden Dinge zukommen, erkennen und dennoch dasselbe als ein bloß mögliches ansehen, das, seinen Rathschluß ausgenommen, nicht existirte[1]). Dadurch, daß das Ding in's Dasein tritt, kommt kein neues Prädicat hinzu; mit andern Worten, das Dasein ist logisches aber nicht reales Prädicat eines Dinges, es ist nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat[2]). Enthielte das daseiende Ding mehr

[1]) Einz. mögl. Beweisgrund, Werke herg. Rosenkranz I. S. 171.
[2]) A. a. O. S. 172.

als das bloß gedachte, so würde mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein[1]). „Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Seeeinhorn zusammen gedenke[2])."

Die Begriffe des Seins und Daseins werden beide als einerlei mit dem der „Position oder Setzung" erklärt. Aber das Seiende bedeute das bloß beziehungsweise Gesetzte „oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmale zu einem Dinge", „und darum ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile." Das Dasein hingegen bedeutet die absolute Position eines Dinges, d. i. nicht der bloßen Beziehung desselben zu einem Merkmale (oder zu sich selbst), sondern des Dinges an und für sich selbst mit allen seinen Prädicaten[3]).

Es ist zu bemerken, daß Kant das Prädicat Dasein in dem Sinne nimmt, in welchem wir das Wort „es giebt" gebraucht haben; er meint die wirkliche Existenz, von welcher auch wir (eben weil wir von Kant gelernt haben) anerkannten, daß sie nicht zum realen Prädicate eines Begriffes dienen können. Was Kant im Unterschiede von diesem Daseienden Seiendes nennt, begreift die beiden von uns unterschiedenen Begriffe des Seienden und des Daseienden unter sich. Diese höchst wichtige Unterscheidung finden wir bei Kant nicht. — Das Dasein ist auch in der Bedeutung, in welcher wir dieses Wort genommen haben, kein Prädicat, durch welches der Inhalt eines Begriffes vermehrt werden kann, und zwar aus dem Grunde, weil in jedem Prädicate schon das des Daseins enthalten ist; aber mit einer Aus-

[1]) Kr. d. r. V., Werke II, S. 467.
[2]) Einz. mögl. Beweisgr., Werke I, S. 172. [3]) A. a. O. S. 173.

nahme: nämlich der Begriff des Seienden wird durch das Prädicat Dasein synthetisch zu dem des Daseienden bestimmt. Vom Begriffe eines besonderen Seienden gilt dies nicht, weil alles besondere Seiende Daseiendes ist[1]).

Ueber den Werth der Erklärung des Daseins (der wirklichen Existenz) als absoluter Position, behalten wir uns unser Urtheil vor. Wir werden sogleich eine Erläuterung dieses Ausdruckes kennen lernen.

Aus dem Begriffe der absoluten Position hat einer der scharfsinnigsten und consequentesten Denker, Herbart, das den ganzen Bau bedingende Fundament seines Systems gebildet. Einestheils wegen der Wichtigkeit, welche dasselbe an und für sich hat, anderntheils wegen des Lichtes, welches es auf unsere Untersuchung zu werfen geeignet ist, müssen wir es ausführlicher in Betracht ziehen.

Herbart nimmt sofort den Begriff des wirklich Existirenden auf und gebraucht für denselben den Namen des Seienden, ohne zuvor die Begriffe des Seienden und Daseienden in dem Sinne, in welchem wir sie genommen haben, einer näheren Betrachtung zu unterziehen. In dem Begriffe des Seienden (gleich wirklich Existirenden) unterscheidet er das Was, welches ist, und das Sein. Das Was erhält den Namen der Qualität, das Sein bedeutet die absolute Position. Mithin entspricht das Wort Qualität bei Herbart dem Worte Daseiendes bei uns, und das Sein dem Existiren, oder das „es ist" dem „es giebt[2])."

Die absolute Position erklärt Herbart näher dahin, sie sei ein einfaches Setzen, bei dem es sein Bewenden haben solle[3]), oder die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden[4]). „In der Empfindung ist die

[1]) Vergl. oben S. 27. 28.
[2]) Herbart: Met., Werke herg. von Hartenstein. B. IV. S. 70.
[3]) Herbart: Hauptp. d. Met., Werke B. III. S. 15.
[4]) Metaph. B. IV. S. 72.

absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken muß sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heißt, Etwas für seiend erklären[1]." Trendelenburg bemerkt zu diesen Worten[2]): „In diesen Worten ist nichts anderes beschrieben als die unmittelbare und gleichsam aufgedrungene Nothwendigkeit des Gegenstandes in der Empfindung, und die vermittelte und frei erzeugte im Denken. Wenn also das Sein als die absolute Position ausgesprochen wird, so bezeichnet dieser Ausdruck lediglich die vom Denken unabhängige aber anerkannte Nothwendigkeit und enthält gar kein Element, das die eigene Natur und Beschaffenheit des Seienden träfe. Es ist darin immer nur die Selbstständigkeit des Seienden dem menschlichen Empfinden und Denken gegenüber aufgefaßt." Herbart aber ist anderer Meinung, obwohl der von Trendelenburg ausgesprochene Gedanke ihm nicht fremd war. „Zwar auf den ersten Blick, sagt er[3]), führt der Begriff des Seienden leicht zu der Meinung, als ob er gar nichts über die Qualität bestimme. Denn was man auch immer setze, — sei es ein ganz unbekanntes x, y, z — man braucht es ja nur an sich zu setzen, so ist ihm der Begriff des Seienden zugeschrieben ..... Wenn das Sein gar keine Bestimmung dessen abgiebt, was die Dinge sind, so wird ja wohl jedes beliebige Was dazu dienen können, daß man etwas habe, wovon sich aussagen lasse, es sei!" Diese Meinung soll aber nur so lange richtig bleiben, „wie lange man die Qualität des Seienden ganz unbekannt läßt, und gar nicht unternimmt, sie irgend ähnlich denjenigen scheinbaren Qualitäten zu bestimmen, an welche wir bei Sinnengegenständen gewohnt

[1]) A. a. O. S. 78.
[2]) Trendelenburg: Log. Unters. I. S. 139. (1. Aufl.)
[3]) Metaph., Werke B. IV. S. 81.

sind." „Unmittelbar klar, fährt er fort, ist zuvörderst, daß, wenn wir die absolute Position festhalten wollen, wir uns vor ihren Gegentheilen, den Negationen und Relationen hüten müssen." Daraus folgert er die Sätze:

1. Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen[1]).

2. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach[2]).

3. Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich[3]).

4. Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Sein ganz unbekannt[4]).

Trendelenburg behauptet nun gegen Herbart, daß diese Sätze gewonnen seien durch eine Bedeutungsänderung des Ausdruckes „absolute Position." Der Ausdruck werde „aus der Unabhängigkeit von der Vorstellung in den Begriff des in sich Unbedingten und in die Setzung des an und für sich Absoluten stillschweigend umgedeutet[5])."

Trendelenburgs Kritik scheint mir zu genügen, um sich der Folgerungen Herbarts mit ihr erwehren zu können. Es liegt aber in Herbarts Argumentation noch ein anderer Fehler von weitgreifender Bedeutung, der allerdings mit dem gerügten enge zusammenhängt. Diesen aufzudecken ist, wie sich später herausstellen wird, von besonderer Wichtigkeit für unsere Untersuchung. Trendelenburgs Einwurf wird sich uns dabei von einer neuen Seite zeigen.

Versetzen wir uns in die Herbart'sche Denkweise und stellen uns eine unbestimmte Menge schlechthin einfacher realer Wesen vor. Das einzige Gemeinsame, was sie miteinander haben, dasjenige, was übrig bleibt, wenn von der Besonderheit eines jeden abstrahirt wird, ist

[1]) A. a. O. S. 83.
[2]) A. a. O. S. 83.
[3]) A. a. O. S. 87.
[4]) A. a. O. S. 87.
[5]) Trendelenburg: Log. Unters. I. S 141. (1. Aufl.)

eben dieſes, daß ſie Seiende, einfache reale Weſen ſind. Im Seienden als ſolchen nun iſt zu unterſcheiden das Sein und das Was oder die Qualität. Das Prädicat Sein iſt kein reales Prädicat, ſagt mithin nichts über die Natur der realen Weſen, nichts über das ihnen objectiv Gemeinſame aus. Als das Allgemeine bleibt alſo nur das Was oder die Qualität. Was iſt nun unter dieſer Qualität in abstracto zu denken? Das Was iſt das Object der abſoluten Poſition als ſolches und weiter nichts, und da die abſolute Poſition ihrer Natur nach ein Object haben muß, ſo ſcheine ich, wenn ich die realen Weſen ein Was oder Qualitäten nenne, in Wahrheit nichts Objectives über dieſelben auszuſagen; das Was geht ebenſo wie das Sein nicht das Ding ſelbſt, ſondern meinen Gedanken von demſelben an (um mit Kant zu reden); der Begriff der Qualität hat alſo gar keine Realität.

Andererſeits aber muß es doch allen realen Weſen als eine gemeinſame objective Beſtimmung zukommen, daß ſie Objecte der abſoluten Poſition ſind oder ſein können, denn einestheils iſt daraus ihr Begriff abgeleitet, anderntheils muß ihnen Allen doch irgend ein Allgemeines zu Grunde liegen, wenn die mit ihnen arbeitende Metaphyſik nicht leeres Spiel treiben ſoll. Das Was oder die Qualität iſt mithin als zugleich objective und ſubjective Beſtimmung der Realen zu denken. Es iſt ferner eine rein formale Beſtimmung, denn um zum Gemeinſamen aller Realen zu gelangen, muß man von allem Inhalte derſelben abſtrahiren; und zwar keine andere als die der Identität. Jedes reale Weſen iſt mit ſich identiſch; die Abſtraction von aller Beſonderheit zweier oder mehrerer realer Weſen, um ihren gemeinſchaftlichen Begriff nackt zu erhalten, läßt nichts zurück als die leere, ſtarre Identität. Und nun muß man nach dem Zuſammenhange der beſondern Qualität, welche mit ſich identiſch iſt, und dieſer an und für ſich leeren Form der Identität fragen. Aber darauf vermag Herbart keine Antwort zu geben. Die Identität gleicht einem Netze,

in welchem alle die realen Weſen hängen, aber näher betrachtet einem Netze ohne Maſchen.

Trendelenburgs Behauptung, daß die abſolute Poſition nichts über die Natur des Was ausmachen könne, findet hier ihre Beſtätigung. Denn um von der abſoluten Poſition zu einer Beſtimmung über die Natur des Geſetzten kommen zu können, oder um aus der Natur des Geſetzten dasjenige ausſchließen zu können, was die abſolute Poſition nicht verträgt, muß ein Uebergang vom logiſchen zum realen Prädicate gemacht werden. Dieſer Uebergang kann nur in einem zugleich logiſchen und realen Prädicate ſtattfinden. Dieſes zugleich logiſche und reale Prädicat iſt die Identität jedes Realen mit ſich ſelbſt. Wo aber iſt die Kraft dieſes den Realen bloß äußerlich angehefteten Bandes?

Dem Fehler war die Thüre geöffnet, ſobald Herbart den Begriff des wirklich Exiſtirenden aufnahm, ohne zuvor die Begriffe des Seienden und Daſeienden (nach unſerm feſtgeſetzten Sprachgebrauch) zu erörtern. Stillſchweigend mußte er das Verſäumte durch eine Hypotheſe erſetzen, um überhaupt nur einen Schritt weiter zu kommen, durch die Hypotheſe, daß das reine Was, welches exiſtirt, (das Daſeiende als ſolches nach unſerm Sprachgebrauch) die leere, ſtarre Form der Identität ſei. Wir haben in unſerer vorigen Unterſuchung einen Widerſpruch im logiſchen Begriffe des Seienden aufgedeckt. Es iſt zu erwarten, daß die Auflöſung dieſes Widerſpruches den Begriff des Seienden nicht als dieſe leere ſtarre Form der Identität aufſtellen und ſo Herbarts Hypotheſe nicht beſtätigen wird; noch weniger wird alsdann der Begriff des Daſeienden (das Herbart'ſche Was oder die Qualität) dieſe Bedeutung haben, denn der Begriff des Daſeienden iſt dem des Seienden untergeordnet.

Verlangt man, daß der Fehler in Herbarts Argumentation ſelbſt nachgewieſen werde, ſo iſt auch dieſes nicht ſchwer.

Keine Relation soll die absolute Position vertragen können und darum die Qualität des Seienden schlechthin einfach sein. Denn gesetzt, heißt es, sie sei mehrfach, so enthält sie zum mindesten zwei Bestimmungen, A und B, welche sich schlechterdings nicht auf eine zurückführen lassen, so daß A ungenügend ohne B, B ungenügend ohne A ist. Hier zeige sich zunächst die Negation darin, daß jede Bestimmung für sich in die Qualität gesetzt werde mit dem Vorbehalte, daß sie nicht die wahre Qualität sei. Ferner sei nicht bloß eine Relation in der Setzung, sondern die ganze Setzung sei relativ, weil immer eine Bestimmung unter Voraussetzung der andern gesetzt sei und die Voraussetzung selbst wieder unter Voraussetzung. Die Einheit endlich von A und B soll nicht absolut gesetzt werden können, weil es die bestimmte Einheit von A und B sein müsse, dieselbe sich also sowohl auf A als B beziehe, mithin in Relation stehe[1]).

Zunächst ist zu bemerken, daß auch die Consequenz der Herbartschen Lehre eine Einheit von A und B gestattet, welche die absolute Position verträgt, nämlich die reine Identität. Sowohl A als B ist identisch mit sich, die Identität ist beiden gemeinsam, und sie verträgt die absolute Position, weil sie eben nichts anderes als das Object der absoluten Position bedeutet. Nun ist es unter der Voraussetzung, daß diese leere Identität das einzig Gemeinsame zwischen A und B sei, richtig, daß in ihr als Einheit die Unterschiede von A und B nur dann Platz haben, wenn beide völlig unabhängig von einander sind; ein Abhängigkeitsverhältniß ist in dieser Einheit gar nicht denkbar. Wenn wir aber die Voraussetzung, daß das reine Object der absoluten Position die leere Identität sei, und daß diese die einzig mögliche Einheit von A und B sei, bestreiten können, so auch die Folgerung. Es ist nun sehr wohl denkbar, daß das Daseiende als solches, oder, wie

[1]) Metaph., Werke B. IV. S. 83 f.

Herbart es nennt, die Qualität als solche, also dasjenige, was absolut gesetzt wird, eine Einheit sei, in welcher die Unterschiede als im Verhältnisse der Relation stehend, oder in welcher ein Abhängigkeitsverhältniß Platz hat. Man braucht nur zu behaupten, daß dasjenige, welches mit sich identisch sei, nicht eine besondere einfache Qualität sei, sondern selbst wieder eine höhere Form, der sich alles wirklich Existirende ebenso fügt wie der Form der Identität. A wäre alsdann von B abhängig und B von A, aber nicht sofern beide Daseiendes überhaupt sind, sondern insofern sie ein jedes diese ihre Bestimmtheit haben. Daß die Abhängigkeit in der Bestimmtheit nicht bestehen könne mit der Unabhängigkeit in der Allgemeinheit, dies folgt unmittelbar nur unter der Voraussetzung, daß das Allgemeine die leere Form der Identität sei.

Trendelenburg bemerkt[1]), daß in der absoluten Position schon derjenige mitgedacht werde, der da setze, daß also das Sein nicht unabhängig aus sich selbst bestimmt, sondern zur Erklärung ein Verhältniß zur Thätigkeit des Gedankens herbeigezogen werde. Diese Bemerkung ist ohne Zweifel richtig. Noch mehr, in ihr liegt der Hinweis auf die einzig richtige Art der Behandlung des Begriffes des Seienden. Das Seiende läßt sich zunächst gar nicht anders erklären als durch sein Verhältniß zum Gedachten. Aber in seinem Verhältnisse zum Gedachten liegt verborgen ein Verhältniß des Seienden zu sich selbst. Dieses herauszuschälen, gleichsam nach mathematischer Weise den Begriff des Gedachten aus dem Verhältnisse zu eliminiren, ist der erste Schritt, um das Sein unabhängig aus sich selbst zu bestimmen. Eben diesen Schritt haben wir in dem speculativen Theile unserer

[1]) Trendelenburg: Logische Unterf. I. S. 104. (1. Aufl.)

bisherigen Untersuchung gemacht. Aus dem zwiefachen Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu dem des Gedachten, daß nämlich das Seiende dem Gedachten übergeordnet und auch entgegengesetzt ist, haben wir das zwiefache Verhältniß des Begriffes des Seienden zu sich selbst abgeleitet, daß er nämlich mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt ist. Dieses zwiefache Verhältniß ist ein Widerspruch, aber ein erwünschter, denn er schreibt die weitere Arbeit vor, nämlich seine Lösung. Die Lösung dieses Widerspruches wird die erste (vielleicht die einzige) Bestimmung des Seienden sein. An dieses unser Geschäft wollen wir nunmehr gehen!

Fünftes Kapitel.

Auflösung des aufgezeigten Widerspruches im Begriffe des Seienden.

Ein Begriff ist Gegenstand der Untersuchung. Wir wissen von ihm eine zwiefache Beziehung auf sich selbst; er ist mit sich selbst identisch und widerspricht sich selbst. Nun findet die Beziehung, in welcher ein Begriff, sei es zu einem andern Begriffe, sei es zu sich selbst, steht, ihren Ausdruck im Urtheile. Uns liegen also zwei Urtheile vor:

1) das Seiende ist Seiendes,
2) das Seiende ist nicht Seiendes.

Den Widerspruch im Begriff des Seienden lösen, heißt diese beiden Urtheile in Uebereinstimmung bringen.

Bevor wir an unsere Aufgabe gehen, noch ein Wort über die Bedeutung der beiden Urtheile! Sie sind logisch-metaphysische Principien. Da der Begriff des Seienden derjenige ist, dem wir alle andern Begriffe unterordnen, so bedeutet der Satz „das Seiende ist Seiendes," daß wir Alles mit sich identisch denken, oder daß von jedem Begriffe als Subject mit Wahrheit er selbst als Prädicat ausgesagt werde. Das Urtheil, das Seiende ist Seiendes, ist demnach nicht ein Urtheil, welches auf Grund des Identitätsprincipes wahr ist, sondern das Identitätsprincip selbst. In gleicher Weise ist das Urtheil, das Seiende ist nicht Seiendes, ein logisch-metaphysisches Princip. Wir würden es am passendsten das Princip des Widerspruches nennen,

wenn nicht dieser Name bereits in einem andern Sinne gebräuchlich wäre, nämlich für eine besondere Form des Identitätsprincipes, welche gerade das Entgegengesetzte von dem hier in Rede stehenden Principe aussagt. Was in der Logik Princip des Widerspruches genannt zu werden pflegt, würde übrigens richtiger Princip des Nicht-Widerspruches heißen. Wir wollen, um nicht eine allgemein gebräuchliche Bezeichnung in einem neuen und zwar dem alten entgegengesetzten Sinne zu nehmen, unser hier in Rede stehendes Princip das Princip der Nicht-Identität nennen.

Beide Principien, sowohl das der Identität (oder des Widerspruches) als das der Nicht-Identität, haben wir abgeleitet aus dem Begriffe des Seienden, d. h. wir haben sie bewiesen. Insofern sind uns beide gleich berechtigt, gleich unbedingte Regeln unseres Denkens. So wie wir sie aber wenigstens bis jetzt verstehen müssen, hebt ein Princip das andere und das der Nicht-Identität sich selbst auf. Denn vergleichen wir die beiden Principien, und zwar, indem wir zuerst demjenigen der Identität, dann demjenigen der Nicht-Identität den Vorzug geben, so ergiebt sich Folgendes.

Dem ersten Satze „das Seiende ist Seiendes" widerspricht der zweite „das Seiende ist nicht Seiendes". Geben wir nun dem ersten den Vorzug, so darf kein Widerspruch sein, denn dies ist ja eben der Inhalt des Princips, welches er ausdrückt. Das Identitätsprincip verlangt also, daß beide Sätze in ihm übereinstimmen, zeigt aber, daß sie es nicht thun. Geben wir dem zweiten Satze, dem Principe der Nicht-Identität den Vorzug, so soll das Widersprechende sein; das Princip der Identität widerspricht dem der Nicht-Identität, also stimmt es mit ihm in diesem Principe überein. Es soll aber nicht mit ihm übereinstimmen, sondern ihm entgegengesetzt sein. Das Princip der Nicht-Identität verlangt also (umgekehrt wie das Identitätsprincip), daß beide Sätze in ihm nicht übereinstimmen, zeigt aber, daß

sie es thun. So schließt ein Princip das andere aus. Das Princip der Nicht-Identität schließt sich selbst aus, denn es ist das Princip der Nicht-Identität, soll aber seiner eigenen Vorschrift nach nicht Princip der Nicht-Identität sein. Das Princip der Identität also kann allein wahr, das der Nicht-Identität aber muß falsch sein.

Was dieses Beweisen für eine Bedeutung habe, bedarf wohl keiner Erklärung. Natürlich setzen wir immer stillschweigend das Identitätsprincip voraus, indem wir beweisend ihm gemäß denken. Aber wir haben in unserer Untersuchung gar keinen Anlaß, auf unser untersuchendes Denken zu reflectiren, und es war der Natur unseres Gegenstandes angemessener, die beiden Principien ganz objectiv zu behandeln, wie wir zwei andere behandelt haben würden, deren Gegensatz nicht so auf der Hand lag.

Die Principien der Identität und der Nicht-Identität, oder die beiden Urtheile „das Seiende ist Seiendes" und „das Seiende ist nicht Seiendes" sind also unverträglich, und zwar kann das zweite derselben nicht wahr sein. Wir haben aber beide bewiesen, indem wir sie aus dem Begriffe des Seienden abgeleitet haben. Entweder, scheint es, haben wir also einen directen Fehler in unsern Entwicklungen gemacht, oder wir haben durch Nachlässigkeit den Schein eines Widerspruches herbeigeführt, indem wir die Bedeutung des Wortes Seiendes gewechselt haben. Beides aber müssen wir zurückweisen.

Aus dieser Noth herauszukommen, dürfen wir keine Möglichkeit, so unwahrscheinlich dieselbe auch scheint, außer Augen lassen. Unsere Rathlosigkeit ist zu groß, als daß wir nicht dem letzten Schimmer von Hoffnung, so schwach er auch sein mag, nachgehen sollten. Erwägen wir unser letztes Wort noch einmal! Wir müßten, sagten wir, einen directen Fehler in unsern Entwicklungen gemacht oder nachlässiger Weise durch einen Wechsel in der Bedeutung des Wortes Seiendes den Schein eines Widerspruches herbeigeführt haben. Wäre es aber

nicht möglich, daß eine solche Bedeutungsänderung stattgefunden hätte ohne unsere Nachlässigkeit, vielmehr trotz aller nur zu fordernden Sorgfalt? Der Widerspruch ist hervorgetreten, indem wir das Seiende auf sich selbst bezogen haben. Könnte es nun nicht in der Natur des Beziehens liegen, daß durch dieselbe die Bedeutung der Bezogenen sich ändert?

Wir drücken uns bestimmter aus. In dem Urtheile, das Seiende ist Seiendes, haben wir den Begriff des Seienden einmal als Subjectsbegriff und einmal als Prädicatsbegriff. Dieses Urtheil ist tautologisch und um seinetwillen brauchen wir daher nicht nach einer Aenderung im Begriffe des Seienden zu suchen; wir nehmen also an, daß das Seiende als Prädicatbegriff genau dieselbe Bedeutung habe, die es als Subjectbegriff hat. In dem andern Urtheile aber, das Seiende ist nicht Seiendes, haben wir das Seiende zuerst als Subjectbegriff, dann seine Negation als Prädicatbegriff. Dieses Urtheil kann nur dann wahr sein, wenn das im Prädicate negirte Seiende eine andere Bedeutung hat, als das im Subjecte bejahte. Da wir uns nun aber bewußt sind, von der einmal angenommenen Bedeutung des Seienden nicht abgegangen zu sein, so bleibt die einzige Möglichkeit, den Widerspruch zu lösen, diese, daß das Seiende, ohne alles Zuthun unsererseits, dadurch, daß es Subject wird, eine Bedeutung erhalte, die ihm als isolirtem Begriffe nicht zukommt. In diesem Falle würde im ersten (tautologischen) Urtheile entweder das Seiende mit der stattgehabten Bedeutungsänderung sowohl im Subjecte als im Prädicate genommen sein, oder es würde beide Male die Bedeutungsänderung in Gedanken rückgängig gemacht sein. Im zweiten Urtheile aber wäre entweder das Seiende in der Bedeutung negirt, welche es als isolirter, außerhalb der Urtheilsform stehender Begriff hat, während es im Subjecte in der Bedeutung genommen wäre, welche es durch seine Stellung als Subjectbegriff erhält; oder im Subjectbegriffe wäre die Bedeutung des Seienden als isolirten Begriffes festgehalten und dann von ihm prädicirt, daß es nicht das Seiende sei in der Bedeutung, welche ihm als Subjecte eines Urtheils zukäme.

Es käme also darauf an, ob ein Begriff dadurch, daß Etwas, in diesem Falle er selbst, von ihm ausgesagt wird, eine Bedeutung erhalten könne, die er als bloßer Begriff nicht hat, d. h. ob er durch die bloße Form des Urtheils könne bestimmt werden. Und näher soll der Inhalt dieses Begriffes der Art sein, daß er diese Aussage, dieses Hineintreten in die Urtheilsform verlangt, so daß er außerhalb der Urtheilsform, für sich stehend, sich widersprechen würde.

Allerdings erhält jeder Begriff dadurch, daß etwas von ihm ausgesagt wird, eine Bestimmung, die er zuvor nicht hatte, nämlich eben die, daß etwas von ihm ausgesagt wird, oder die Bestimmung des Subjectseins. Aber diese Bestimmung scheint uns hier nichts nützen zu können, denn sie geht nicht den Inhalt des Begriffes an; sie ist eine äußere Bestimmung, eine besondere Art von Position, die vielleicht zur Natur des Begriffes als Begriffes gehört, aber mit seinem besonderen Inhalte nichts zu schaffen hat, indem dieser nicht durch sie vermehrt werden kann; oder, wie wir uns auch ausdrücken können, das Subjectsein ist kein reales, sondern bloß logisches Prädicat eines Begriffes; es giebt keine reale Bedeutung des Urtheils, derart, daß die Dinge sich selbst in Subject und Prädicat unterscheiden.

Aber wenigstens *eine* reale Bedeutung des Urtheils giebt es doch; das Urtheil selbst als solches ist ein wirklicher, realer Vorgang, es fällt selbst unter den Begriff des Seienden. Wenigstens *einen* Begriff giebt es doch, von welchem das Subjectsein als Inhaltsbestimmung, oder als reales Prädicat ausgesagt wird, nämlich den Begriff des Subjectes selbst.

Wenn sich nun der Begriff des Subjectes in derselben Weise mit sich identisch und sich entgegengesetzt zeigte, wie der Begriff des Seien-

den, so wäre für die Lösung dieses Widerspruches die beste Aussicht vorhanden, eben weil die bloße Form des Urtheils dem Begriffe des Subjectes wirklich das Prädicat Subjectsein beilegte. In der That nun zeigt eine kurze Betrachtung diesen Widerspruch und diese Lösung.

Wird irgend ein beliebiger Begriff zum Subjecte eines Urtheils gemacht, so stellt sich derselbe in zwei Formen dar, erstens in derjenigen, welche er schon als bloßer Begriff hat, nämlich in der Form der ruhigen Sich-selbst-Gleichheit, der starren Identität, zweitens in derjenigen der lebendigen Beziehung, welche das Urtheil ausdrückt. Muß man beide Formen als zur Natur dieses Begriffes gehörig betrachten, so liegt ein offenbarer Widerspruch vor. Man kann aber demselben zu entgehen suchen, indem man sagt, nur die Form der Identität sei die dem Begriffe als solchem natürliche, die Form der lebendigen Beziehung gehe den Begriff als solchen nicht an, sondern sie komme auf Rechnung des Urtheilenden; das Urtheil vergleiche den mit sich identischen Begriff mit ihm selbst oder mit einem seiner Prädicate oder mit einem andern Begriffe.

Betrachtet man nun aber den abstracten Begriff des Subjectes, so stellt sich **in der Natur desselben** der Widerstreit jener beiden Formen dar. Zuerst nämlich stellt sich das Subject dar als ein Etwas, gleichsam als die Substanz, an welcher äußerlich das Prädicat Subject-sein haftet. Dieses Etwas hat die Form der ruhigen, starren Identität. Aber in Wahrheit ist dieses Etwas nicht die Substanz des Subjectes als solchen. Durch Abstraction vom Prädicate Subjectsein verletzten wir schon die Substanz des Subjectes, denn das Prädicat soll nicht äußerlich an die Substanz geheftet sein, wenn wir vom Begriffe des Subjectes als solchen, vom Subjecte, welches nichts anderes als Subject ist, reden. Das Subject ist ein Etwas, welches nur in der lebendigen Beziehung ist, welche das Urtheil ausdrückt. Denken wir diese Beziehung weg, so auch das Etwas als Substanz des Subjectes. Die Substanz ist ja eben Substanz nur in der Beziehung auf die Bestimmung. Gleichwohl werden wir die Vorstellung des ruhig mit sich identischen Etwas nicht los. So stellt sich das Subject in den beiden Formen der Identität und der Nicht-Identität dar und zwar in beiden seinem bloßen Begriffe nach.

Um den Widerspruch zu lösen, sehen wir zunächst wieder von dem abstracten Begriffe des Subjectes ab und nehmen an, uns läge ein beliebiger Begriff A vor. Es werde nun die Aufforderung an uns gestellt (von irgend einer beliebigen Seite), A zum Subjecte zu machen, so erfüllen wir dieselbe, indem wir das Urtheil „A ist A" fällen. Zweitens liege uns ein Begriff A^1 vor, und die Aufforderung laute, ihn als Subject zu *denken* (nicht, wie bei A, ihn zum Subjecte zu *machen*): so erfüllen wir die Aufforderung, indem wir A^1 in Beziehung zu dem Akte denken, den wir mit A wirklich ausführten.

Nun kann man sich vorstellen, diese Aufforderungen gingen, statt von irgend einer beliebigen Seite, von dem vorgelegten Begriffe selbst aus. Nehmen wir also an, statt des beliebigen Begriffes A hätten wir einen Begriff B von der besonderen Art, daß sein Inhalt an uns die Forderung stellte, ihn zum Subjecte eines Urtheils zu machen! B ist als ein sich widersprechender Begriff zu betrachten, die Erfüllung der Forderung, d. i. der bloße Urtheilsakt „B ist B", löst den Widerspruch, indem er B durch das Prädicat Subject-sein synthetisch bestimmt. — Zweitens nehmen wir an, statt des Begriffes A^1 hätten wir den Begriff B^1, derart, daß derselbe vermöge seines Inhaltes die Forderung an uns stellte, ihn als Subject zu *denken*, (nicht, wie bei B, ihn zum Subjecte zu machen). Wir erfüllen diese Aufforderung, indem wir B^1 in Beziehung zu dem Akte denken, den wir mit B wirklich ausführten. B^1 ist als ein sich widersprechender Begriff zu betrachten; die Erfüllung der von ihm gestellten Forderung, nämlich den Urtheilsakt „B^1 ist B^1" mit ihm vorgenommen zu denken, ist die Auf-

lösung des Widerspruches, indem dadurch B^1 als durch das Prädicat Subject-sein synthetisch bestimmt gedacht wird.

Erlauben wir uns nun ein Sophisma, um dadurch nachher die wahre Folgerung in helleres Licht zu setzen! Setzen wir nämlich den Begriff des Subjectes dem Begriffe B gleich, indem wir sagen, der Begriff des Subjectes widerspreche sich als bloßer Begriff genommen, denn ein bloßer Begriff sei kein Subject! Dieser Widerspruch, fahren wir fort, findet seine Lösung durch das Urtheil „das Subject ist Subject", denn der Widerspruch ist eben nichts Anderes, als die Aufforderung, so zu urtheilen. Das Urtheil „das Subject ist Subject" macht sich selbst wahr, indem es das Subject zum Subjecte macht.

Dies ist nun, wie gesagt, ein Sophisma. Denn im Begriffe des Subjectes liegt in Wahrheit nicht die Aufforderung, ihn zum Subjecte zu machen, sondern nur, wie im Begriffe B^1, die Aufforderung, ihn als Subject zu denken. Allein dies ändert wenig. Der Begriff des Subjectes ist auch insofern einerlei mit dem Begriffe B^1, als er sich, wie gezeigt worden, gleich diesem selbst widerspricht. Die Aufforderung, das Subject als Subject zu denken, wird erfüllt, d. i. der Widerspruch in diesem Begriffe wird gelöst, indem der Urtheilsakt „das Subject ist Subject" als mit ihm vorgenommen (so wie es in dem Sophisma wirklich geschah) gedacht wird. Der Begriff des Subjectes wird durch das Prädicat Subject-sein synthetisch bestimmt, indem er nicht mehr wie zuvor als mit sich identisches Etwas gedacht wird, sondern als der reine Urtheilsakt oder die reine Urtheilsform selbst. Als solche ist er im strengen Sinne mit sich identisch, die Urtheilsform ist der Inhalt der Identität.

Der Fall, daß ein Begriff B durch seinen Inhalt die Anforderung stelle, ihn zum Subjecte zu machen, kann nie eintreten. Denn der Inhalt eines Begriffes ist ein Gedachtes und kann darum nur die Anforderung stellen, als etwas gedacht zu werden. Aber wie wäre es,

wenn wir statt des Begriffes von B die Sache B nähmen, statt des Begriffes des Subjectes das Subject als Sache, d. h. wenn wir das Urtheil als einen realen Vorgang (was es doch ist) betrachteten? Alsdann wird freilich nicht an uns als solche, die der Sache gegenüberstehen, oder als Eigenthümer derselben die Aufforderung ergehen, B oder das Subject zum Subjecte zu machen; aber an sich selbst stellt die Sache (B oder das Subject) diese Forderung. Denken wir uns diese Forderung der Sache an sich selbst und die Erfüllung derselben zeitlich getrennt und uns als Zuschauer, so haben wir die Sache während der Forderung und vor der Erfüllung als einen Widerspruch zu betrachten, die Erfüllung aber als die Ueberwindung des Widerspruches. Diese Trennung von Anforderung und Erfüllung ist aber bloß ein Resultat der begrifflichen Analyse.

Diese Vorstellung des Subjectes als einer Sache ist nun freilich für den, der solcher Betrachtungen ungewohnt ist, eine starke Zumuthung. Aber sie ist durchaus nothwendig, wenn das Urtheil als ein realer Vorgang betrachtet werden soll (d. i. als ein wirkliches, objectives Geschehen). Erst im Verlaufe unserer Betrachtung kann diese Vorstellung Wurzel fassen. Für jetzt ist nur der Rath zu geben, sich das Subject des Urtheils als solches, also das, was in allen Subjecten der besonderen Urtheile wiederkehrt, als einerlei mit dem denkenden Subjecte, dem Ich, vorzustellen, und die reine Urtheilsform in dem Satze „Ich bin Ich."

Betrachten wir so das Urtheil als einen realen Vorgang, so ist das Subject das Setzende, das Prädicat das Gesetzte. Setzendes und Gesetztes sind absolut identisch oder besser eins, nämlich der Urtheilsakt, die Energie, selbst. Sie bleiben identisch, wenn vom Setzenden das Prädicat, daß es setzt, und vom Gesetzten das Prädicat, daß es gesetzt wird, abgezogen wird, denn dann sind beide das reine Etwas als die mit sich identische Substanz, welcher Begriff aber eben der mit dem Widerspruche behaftete ist. Nicht identisch aber sind Setzendes

und Gesetztes, wenn unter dem einen die bloße Substanz, unter dem andern aber die Energie verstanden wird. So ist das Gesetzte an sich, das reine Object des Setzens (d. i. nach Abzug des Prädicats Gesetztsein), nicht identisch mit dem Setzenden als solchen. — Man betrachte diese Bemerkung als eine vorläufige, die in einer spätern ausführlichen Erörterung ihre volle Aufklärung finden wird.

Kürzer und schärfer ausgedrückt stellt sich der Sinn des Gesagten so dar:

1. Angenommen, der Begriff des Subjectes verlange, daß er wirklich zum Subjecte gemacht werde, so würde er als isolirter, sich selbst gleicher Begriff sich widersprechen, denn er wäre nicht das, was er sein sollte. Das Urtheil aber, welches diesen Widerspruch aussprechen wollte, würde ihn, statt ihn auszusprechen, lösen. Denn das Urtheil „das Subject ist Subject" würde wahr sein, weil es selbst den Begriff des Subjectes zum wirklichen Subjecte machte; und das Urtheil „das Subject ist nicht Subject" würde kein widersprechendes mehr sein, weil es das Wort Subject in zweierlei Bedeutung nimmt. Nämlich in der Subjects-Stelle würde das Wort Subject den Begriff bedeuten, dessen Inhalt noch nicht erfüllt ist, oder welches noch nicht wirklich Subject ist, während es in der Prädicats-Stelle das verwirklichte Subject bedeuten würde, und zwar verwirklicht eben durch das Urtheil, dessen Prädicat es ist.

2. Der Begriff des Subjectes verlangt aber in Wahrheit nicht, wie angenommen wurde, daß er wirklich zum Subjecte gemacht werde, sondern daß sein Inhalt als Subject gedacht werde. Aber der Widerspruch und seine Lösung bleiben im Wesentlichen dieselben. Denn, der Begriff des Subjectes verlange, daß sein Inhalt als Subject gedacht werde, heißt dasselbe wie: das Subject (als Sache oder Object genommen) verlange, wirklich Subject zu sein. Das Subject aber als ein an sich (d. h. nach Abzug der Bestimmung des Subjectseins) mit sich identisches Etwas ist vielmehr sich widersprechendes Etwas, denn

es ist nicht, was es sein soll, das Etwas des Subjectes. Nun stellt sich der Widerspruch in einem Begriffe dar in dem Urtheile, welches diesen Begriff von ihm selbst verneint. Das Subject als solches, nicht bloß der Begriff des Subjectes sondern das Subject als Sache, ist ein Begriff (denn nur ein Begriff kann Subject eines Urtheiles sein). Mithin ist der Widerspruch im Subjecte als einer Sache ein Widerspruch in einem Begriffe als einer Sache, und er muß sich darstellen in einem Urtheile als einer Sache, nämlich in dem Urtheile „das Subject ist nicht Subject." Aber dieses Urtheil, statt den Widerspruch darzustellen, hebt ihn vielmehr auf. Denn indem es das Subject (als Sache) wirklich zum Subjecte macht, ändert es seine Bedeutung. In der Subjectsstelle dieses Urtheils nämlich hat das Wort Subject noch die erste sich widersprechende Bedeutung, ist noch nicht verwirklichtes Subject, in der Prädicatsstelle aber ist es das eben durch dieses Urtheil bereits verwirklichte Subject.

Sehen wir zu, was wir durch diese Entdeckung gewonnen haben! Uns war daran gelegen, daß die bloße Form oder der reine Akt des Urtheils einen Begriff bestimmen könne, und zwar in der Weise, daß dadurch ein Widerspruch, der im Begriffe liegt, insofern derselbe isolirt betrachtet wird, aufgehoben wird. Zweitens kam es darauf an, ob in dem Falle, daß eine solche Kraft wirklich in der bloßen Form des Urtheils liege, dieselbe in Beziehung auf den Begriff des Seienden wirksam sein könne.

Der erste Schritt ist gethan, aber er hat uns nicht zum Ziele geführt. Wir haben zwar einen Begriff entdeckt, der, wenn er als beziehungslos zur Urtheilsform betrachtet wird, sich selbst widerspricht, in dieselbe gebracht aber mit sich identisch wird, den Begriff des Subjectes. Aber dieser Begriff ist nicht einerlei mit dem des Seienden und er scheint der einzige der gesuchten Art zu sein. Denn eine andere Bestimmung, als die, daß etwas von ihm ausgesagt wird, d. i. als die des Subjectseins, kann keinem Begriffe durch den bloßen

Akt der Aussage zu Theil werden. So haben wir den Widerspruch, daß Etwas mit sich selbst identisch sei und auch sich selbst widerspreche, zwar für ein bestimmtes Seiende gelöst, wir wollten ihn aber für das Seiende überhaupt lösen.

Auf Grund früherer Betrachtungen wußten wir, daß der Widerspruch im Begriffe des Seienden seine Lösung finden müsse im Begriffe der Energie. Der Schritt, den wir eben zur Lösung gethan haben, zeigt uns, daß ein, dem Widerspruche im Begriffe des Seienden überhaupt entsprechender Widerspruch im Begriffe eines bestimmten Seienden seine Lösung finde im Begriffe einer bestimmten Energie.

Nun möchte zwar gegen den Schluß nichts einzuwenden sein, daß, wenn im Begriffe einer bestimmten Energie kein Widerspruch liege, ein solcher auch im Begriffe der Energie überhaupt nicht liegen könne. Aber abgesehen davon, daß die Bezeichnung des Urtheils als einer Energie, des Subjectes als Setzenden, ihre volle Aufklärung erst später finden kann, können wir bei einer so subtilen Untersuchung, wie die unsrige, nicht vorsichtig und strenge genug sein, und müssen daher die Forderung an uns stellen, daß wir genau nachweisen, wie in der Lösung des Widerspruches im Begriffe eines bestimmten Seienden (des Subjectes oder des Urtheiles) die Lösung des Widerspruches im Begriffe des Seienden überhaupt enthalten ist.

Wir sagten, die einzige Bestimmung, welche ein Begriff durch die bloße Form oder durch den reinen Akt des Urtheils erhalten könne, sei diejenige, daß etwas von ihm ausgesagt werde, oder die des Subjectseins. Richtiger aber würden wir gesagt haben, diese Bestimmung und alle diejenigen, welche als allgemeinere ihr übergeordnet sind, seien die einzigen der gesuchten Art. Denn, bestimmen wir einen Begriff S, so kommt ihm mit der ertheilten Bestimmung M auch jede Bestimmung P zu, welche M übergeordnet ist.

Nun ist der Begriff des Subjectes, wie wir ihn vor Lösung des

in ihm liegenden Widerspruches fanden, untergeordnet dem des Seienden, wie wir ihn bis jetzt kennen; denn beide Begriffe sind mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt. Nun ist der Widerspruch im Begriffe des Subjectes gelöst. Das Subject, als einerlei mit dem reinen Urtheilsakte gefaßt, enthält keinen Widerspruch mehr. Dasselbe ist mithin auch kein Seiendes mehr, das mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt ist. Also ist auch insofern, als er Begriff eines Seienden ist, der Widerspruch im Begriffe des Subjectes gelöst. Nunmehr ist der Begriff des Subjectes oder des reinen Urtheilsaktes, dieser besonderen Energie, dem widerspruchslosen Begriffe des Seienden untergeordnet, wie er vorher (in der Bedeutung des Begriffes in der Form der Identität) dem sich widersprechenden Begriffe des Seienden untergeordnet war. Das Seiende als solches ist mithin als Energie oder Thätigkeit überhaupt zu denken, denn dieser Begriff bleibt übrig, wenn in der Abstraction von seiner Besonderheit der Urtheilsakt als Lösung des Widerspruches betrachtet wird.

Daß auf keinem andern Wege der Widerspruch gelöst werden kann, daß er nothwendig zuerst in dem Begriffe der besondern Energie, welche Urtheil heißt, gelöst werden muß, bevor er im Begriffe der Energie überhaupt gelöst werden kann, wird hoffentlich aus unserer Darstellung zur Genüge hervorgehen.

Das Seiende als Energie ist mit sich identisch. Die Energie als solche, ist der reine Inhalt der Identität und stellt sich ihrer Natur nach in dieser Form dar, wie umgekehrt diese Form ihrer Natur nach diesen Inhalt hat.

Diese Uebereinstimmung des Seienden als solchen und folglich auch des Daseienden als solchen mit dem Urtheilen oder Denken ist der erste Punkt, in welchem wir den idealen Charakter der Welt erkennen; sie ist ferner die Quelle zur Erklärung der Uebereinstimmung des Denkens und seiner Objecte.

Sechstes Kapitel.

Nähere Betrachtung des durch Auflösung des Widerspruches gewonnenen Begriffes des Seienden.

Die Analyse des Begriffes des Seienden gab uns zuerst die beiden Urtheile, das Seiende ist Seiendes, und das Seiende ist nicht Seiendes. Nach dem ersten dieser beiden Urtheile bedeutete das Seiende die reine inhaltslose Form der Identität, nicht eine Substanz, welche sich selbst gleich ist, sondern die Sich-selbst-Gleichheit. Nach dem zweiten Urtheile bedeutete das Seiende die reine inhaltslose Form des Widerspruches, nicht eine Substanz, welche sich selbst ungleich ist, sondern die Sich-selbst-Ungleichheit. Die vorige Betrachtung hat uns gezeigt, daß und wie beide Urtheile mit einander bestehen können. Nämlich der Begriff des Seienden als der inhaltslosen Sich-selbst-Gleichheit widerspricht sich in der That selbst, wie der Begriff des Subjectes sich selbst widerspricht, wenn er in der Bedeutung der leeren und todten Sich-selbst-Gleichheit des Begriffes genommen wird. Die wahre Bedeutung des Subjectes ist aber die lebendige Beziehung des Begriffes auf sich selbst, welche Urtheil heißt, und das Subject in dieser Bedeutung ist die Substanz, welche der Identität ihren Inhalt giebt, die sich selbst gleiche Substanz. So ist die wahre Bedeutung des Seienden als solchen die reine Thätigkeit und diese ist die reine Substanz, welche der Identität ihren Inhalt giebt; diese Thätigkeit oder Energie und der reine Inhalt der Identität sind zwei Worte für dieselbe Sache.

Alle Erkenntnisse, die wir über den Begriff des Seienden gewinnen, sind logisch-metaphysische Principien (weßhalb in der Definition der Philosophie als Wissenschaft vom Daseienden als Daseienden diejenigen derselben als Wissenschaft von den Principien enthalten ist); logische, denn da das Seiende der oberste Begriff ist, dem wir alle Begriffe unterordnen, der reine Begriffsinhalt als solcher, so giebt jede Erkenntniß über das Seiende überhaupt eine Regel ab, welche alles begriffliche Denken beherrscht; metaphysische, denn auch das Daseiende ist Seiendes, und jede Erkenntniß vom Seienden gilt auch vom Daseienden und beherrscht dasselbe in aller Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit. Durch die Lösung des Widerspruches im Begriffe des Seienden haben wir eine neue Erkenntniß über diesen Begriff gewonnen, mithin ein neues logisch-metaphysisches Princip. Es lautet: das Seiende setzt sich selbst, kurz: ist Thätigkeit. Nach diesem Principe, dem Principe der Thätigkeit, wie wir es kurz nennen wollen, in Verbindung mit dem Identitätsprincipe, stellen wir das Seiende als solches vor als die sich selbst gleiche reine Form der Thätigkeit.

Zu diesem Begriffe des Seienden ist noch Einiges zu bemerken.

Zuvörderst ist daran zu erinnern, daß wir den Widerspruch gelöst haben durch Berufung auf die Urtheilsform oder den Urtheilsakt, von dem wir eine unmittelbare Vorstellung haben, und durch Verallgemeinerung dieser Vorstellung zu derjenigen der Thätigkeit oder des Setzens überhaupt; daß somit der gewonnene Begriff des Seienden auf der Vorstellung basirt. An dieser Vorstellung müssen wir festhalten. Denken wir, daß sie Jemandem fehle, so könnte er nicht über den Widerspruch, daß das Seiende mit sich identisch und sich entgegengesetzt sei, hinauskommen. Oder vielmehr, er könnte gar nicht bis zu diesem Widerspruche gelangen, denn auch die Begriffe der Identität und des Widerspruches wurzeln in dieser Vorstellung. In der That, jede Erklärung des Begriffes der Identität muß sich entweder direct

auf die nicht weiter erklärbare Vorstellung der Sich-selbst-Gleichheit berufen, oder auf diejenige vom Urtheilen, indem gesagt wird, ein Begriff ist mit sich identisch, heißt, er wird mit Wahrheit von sich selbst ausgesagt. Daß wir dieses Bodens der Vorstellung nicht entbehren können, ist durchaus für keinen Mangel unserer Untersuchung zu erachten, denn die Aufgabe, den Widerspruch im Begriffe des Seienden zu lösen, ist darum nicht weniger strenge und klar gelöst. Es ist evident nachgewiesen, daß und wie die beiden Urtheile, welche wir die Principien der Identität und des Widerspruches nannten, mit einander bestehen können, und mehr wollten wir nicht. Wenn wir also noch tiefer in den gewonnenen Begriff eindringen wollen, so kann dies nur heißen, daß wir Gedanken, die in unsrer so knapp als möglich gehaltenen Auflösung versteckt liegen, deutlicher hervorheben, nicht aber, daß wir den Zusammenhang unseres Begriffes mit dem Gebiete der Vorstellung lösen, den sicheren Boden verlassen wollen, um eine Fahrt in den Ocean der reinen Begriffe zu unternehmen.

Im Begriffe der Thätigkeit unterscheiden wir die Momente des Thätigen, des Thuns und des Gethanen. Das Verhältniß derselben ist nach dem Vorigen klar. Es ist dasselbe Verhältniß, wie, wenn wir von aller Bestimmtheit des Urtheiles abstrahirend den reinen Urtheilsakt oder die reine Urtheilsform betrachten, dasjenige zwischen Subject, Urtheilen und Prädicat. Keins dieser Momente kann ohne die andern gedacht werden; ist das eine, so auch die andern.

Das Gethane ist das Thätige selbst (mit einer Modification freilich, wie wir bald sehen werden), das Gesetzte, das Setzende selbst, wie im reinen Urtheilsakte das Prädicat das Subject selbst ist. So können wir die drei Momente der Thätigkeit auf zweie zurückführen, nämlich das Subject-Object der Beziehung und den Akt der Beziehung. Nun bemerkten wir früher, daß wir im Begriffe des Seienden zwei Momente unterschieden, das Was und das Sein. Offenbar

fällt diese Unterscheidung mit der des Subject-Objectes der Beziehung und des Aktes der Beziehung zusammen. Vielleicht ist es gleichgültig, ob wir das Was dem Subject-Objecte, und das Sein dem Akte gleichsetzen oder umgekehrt; der Vorstellungskraft wird jedenfalls das Erstere leichter werden.

Wie nun das Subject-Object der Beziehung und der Akt unmittelbar zusammenfallen, so auch Was und Sein. Es gehört zur Natur des Was, zu sein, und zur Natur des Seins, Sein eines Was zu sein; wie es zur Natur des Subjectes gehört, Subject eines Urtheils zu sein und zur Natur des Urtheils, ein Subject zu haben. Wir bemerkten früher, daß, da der Begriff des Seienden der oberste aller Begriffe sei, auch die beiden Momente des Seienden, das Was und das Sein, selbst unter diesen Begriff fielen, also jedes für sich schon Seiendes sei. Diese Bemerkung findet hier ihre Bestätigung und zugleich völlige Aufklärung. Denn dem Was kommt seiner Natur nach das Sein, dem Sein das Was zu, also sind sowohl das Was als auch das Sein Seiende. Den Schritt welchen wir im Vorigen gemacht haben, können wir dahin angeben, daß wir den Begriff des Was zu dem des Seienden bestimmt haben. Die reine Identität, welche sich zugleich als den reinen Widerspruch darstellte, bezeichneten wir fälschlich als Seiendes; sie ist vielmehr das bloße Was. Den Widerspruch im Begriffe des Was lösten wir, indem wir zeigten, daß es nicht als isolirter Begriff betrachtet werden dürfe, sondern nur als Moment des Seienden. Das Seiende aber als Einheit der Momente des Was und des Seins ergiebt sich als Thätigkeit, Energie.

Unser Begriff des Seienden scheint dem spinozistischen der causa sui sehr nahe verwandt. Das Seiende setzt sich selbst, heißt wohl so ziemlich dasselbe, als, es ist Ursache seiner selbst. Sein Wesen, würde Spinoza schließen, schließt die Existenz ein, denn es kann nicht anders als existirend gedacht werden. Noch mehr, die Möglichkeit überhaupt

scheint uns vollständig mit der Wirklichkeit zusammengefallen zu sein, denn das Seiende ist das widerspruchslose Was. Und zu diesem Begriffe, über welchen die Geschichte schon so lange hinweggeschritten ist, sollten wir in der That zurückkehren?

Zuvörderst haben wir zu bemerken, daß, angenommen unser Begriff des Seienden falle wirklich mit dem spinozistischen der causa sui zusammen, wir uns doch der Folgerung aus dem Begriffe auf die Existenz widersetzen müßten. In unserer Betrachtung über den Unterschied der Begriffe des Seienden, Daseienden und der wirklichen Existenz bei Gelegenheit unserer Kritik des ontologischen Beweises haben wir dies zur Genüge dargethan und brauchen nur auf jene Stelle zu verweisen.

Aber auch dieses müssen wir bestreiten, daß der Begriff des Seienden, welchen wir gewonnen haben, der der causa sui im Sinne des Spinoza sei. Wir sind in der That weit entfernt von den Vorstellungen der alten Ontologie. Das Seiende setzt sich selbst, wie im Urtheile das Subject sich selbst setzt — dabei müssen wir bleiben. Aber als was setzt es sich selbst? Ist das Gesetzte genau dasselbe wie das Setzende? Setzt sich das sich Setzende auch als sich Setzendes? Der Begriff des sich Setzenden *kann* wenigstens auch so gefaßt werden, daß das Gesetzte an sich nur das eine Moment des sich Setzenden, nämlich das bloße Was, ist. Dem Was kommt freilich seinem Begriffe nach auch das Sein zu, es ist Seiendes; aber der Begriff, daß das Seiende sich als bloßes Was setze, hebt ja keineswegs das Was als für sich seiendes Moment aus dem Seienden heraus, vielmehr besagt er, daß das Seiende, insofern es Was ist, als Resultat der Thätigkeit zu betrachten sei, also nicht als unabhängig vom Sein. Wie aber das Thätige selbst Resultat der Thätigkeit sein könne, das Was gleichsam die ruhige Substanz zugleich des Setzenden und des Gesetzten, dies haben wir ja eben durch die Auflösung des Widerspruches erklärt.

Und in der That, diese letzte Auffassung ist die richtige. Nach unseren Entwickelungen setzt das Was sich selbst als Was; indem es sich aber als solches setzt, oder als dieses sich Setzende ist es nicht mehr bloß Was, sondern Seiendes. Aber auch das Was besteht nicht unabhängig vom Setzen, als ruhig für sich bestehendes ist es eben der sich widersprechende Begriff. So ist auch in der reinen Urtheilsform das Prädicat dem Subjecte dem Inhalte nach gleich; dieser Inhalt aber ist nichts vom Akte des Urtheiles unabhängig für sich Bestehendes; als solches genommen ist er der sich widersprechende Begriff des Subjectes.

Wir reden vom Setzenden und Gesetzten, insofern sie Setzendes und Gesetztes und nichts Anderes sind, also nicht von einer Substanz, zu welcher die Bestimmungen des Setzens und des Gesetztwerdens äußerlich hinzutreten. Nehmen wir nun vom Setzenden (in diesem abstracten Sinne) die Bestimmung, daß es setzt, und vom Gesetzten die Bestimmung, daß es gesetzt wird oder gesetzt ist, weg, so scheint beide Male nichts übrig zu bleiben, denn die beiden Prädicate, von welchen abstrahirt wird, bilden den *alleinigen* Inhalt der Begriffe, von welchen sie ausgesagt werden. Allein unsere bisherige Betrachtung zeigt (und eine natürliche Dialektik ergiebt es unmittelbar), daß doch etwas übrig bleibt nach einer solchen Abstraction, aber etwas sich Widersprechendes; es bleibt nämlich übrig das reine Was des Setzenden und das reine Was des Gesetzten, gleichsam die leere Stelle, in welche eine Substanz hineintreten kann, der dann die Bestimmungen des Setzens oder Gesetztseins äußerlich zukommen. Dieses reine Was widerspricht sich; die Abstraction von den Prädicaten des Setzens und des Gesetztseins muß zu einem Widerspruche führen, weil die Bestimmung durch dieselben einen Widerspruch gelöst hat. Führen wir aber unbekümmert um den Widerspruch die Abstraction aus, so findet sich, daß das Setzende dem Gesetzten gleich ist der Substanz nach. Setzendes

und Gesetztes sind nach Abzug der Prädicate des Setzens und des Gesetzt-seins unterschiedslos das reine Was. — Zweitens ist das Setzende dem Gesetzten gleich, oder besser eins mit ihm, wenn beide Begriffe ihrer eigentlichen Bedeutung nach genommen werden, nämlich das eine als Was, welches setzt, das andere als Was, welches gesetzt wird. Beide Begriffe sind in dieser Bedeutung einerlei mit dem Begriffe des Aktes der Setzung. Ungleich aber endlich sind Setzendes und Gesetztes, wenn das eine als reines (und darum mit dem Widerspruche behaftetes) Was, das andere als das (durch Auflösung des Widerspruches) bestimmte Was genommen wird; wenn also z. B. das Gesetzte als an sich seiendes Object des Setzens, das Setzende aber als solches genommen wird.

Spinoza faßt den Begriff der causa sui so, daß die Wirkung absolut identisch mit der Ursache ist; die causa sui ist auch causa causae sui, und so fort ins Unendliche. Unsern Begriff des Seienden können wir vielmehr dem der Ursache überhaupt verwandt finden. Denn die Ursache als solche ist nur (ist, nicht aber existirt), insofern sie eine Wirkung hat, die Wirkung ist also die seiende (d. i. widerspruchslose) Ursache, d. h. die Ursache wirkt sich selbst oder setzt sich selbst. Aber sie wirkt sich nicht als sich wirkende Ursache, sondern als Ursache überhaupt, d. h. als das eine Moment der Ursache, als die Substanz oder das Etwas, welches Ursache ist, für sich allein genommen aber sich widerspricht. Ein gleiches Verhältniß besteht zwischen den Begriffen des Grundes und der Folge, wie es denn nicht schwer zu erkennen ist, daß wir in dem Principe der Thätigkeit, wie wir es genannt haben, die Wurzel der Principien der Causalität und des zureichenden Grundes gewonnen haben.

Wie im Begriffe des Seienden die Momente des Was und des Seins, so unterscheiden wir im Begriffe des Daseienden die Momente des Etwas, wie wir es zum Unterschiede von dem Was des Seienden

nennen wollen, und des Daseins. Das Daseiende ist ein Seiendes, welches da ist, also ist das Seiende das eine Moment, das Etwas, dem an sich das andere Moment, das Dasein, fehlt. (Vielleicht ließe sich auch umgekehrt das Seiende gleich Dasein, welchem die Substanz fehlt, ansehen). Das Problem, wie das Verhältniß der Begriffe des Seienden und des Daseienden zu denken sei, fiele demnach zusammen mit dem, wie die Einheit der Momente des Daseins und des Etwas zu denken sei. Es ist nun wohl darauf zu achten, daß die Einheit des Etwas und des Daseins nicht in derselben Weise gedacht werden darf, wie diejenige des Was und des Seins im Seienden. Denn angenommen, es ergäbe sich (was der Fall sein müßte, wenn das Seiende sich wiederum als bloßes Was verhalten soll), daß der gewonneue Begriff des Seienden selbst wieder, wie derjenige, von welchem wir ausgingen, mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt sei, so würden wir diesen Widerspruch auf dieselbe Weise zu lösen versuchen, aber, wenn es uns gelänge, wiederum nur zu einem wahrerern Begriffe des Seienden gelangen und dem des Daseienden so ferne stehen wie zuvor.

Hier findet eine Bemerkung, welche wir gelegentlich der Unterscheidung der Begriffe des Seienden und des Daseienden machten, ihre völlige Aufklärung. Wir sagten nämlich, das Urtheil „das Seiende ist" sei völlig einerlei mit dem „das Seiende ist Seiendes", während dies in Betreff der Urtheile „das Daseiende ist da" und „das Daseiende ist Daseiendes" nicht der Fall sei. In der That, das Urtheil „das Daseiende ist da" ist seinem wahren Charakter nach ein hypothetisches, denn es hat den Sinn „das Seiende, welches da ist, ist da", oder „Wenn das Seiende da ist, so ist es da." Die Bedingung kann erfüllt sein oder auch nicht, denn die Verbindung des Seienden und des Daseins, oder des Etwas und des Daseins, ist eine willkürliche, durch den Begriff des Seienden nicht gebotene. Dem Urtheile „das Seiende ist" hingegen fehlt dieser hypothetische Charakter. Zwar

können wir es auch in die hypothetische Form bringen „das Was, welches ist, ist" oder „Wenn das Was ist, so ist es", aber die darin ausgesprochene Bedingung ist erfüllt, denn das Was *ist* seiner Natur nach, das Was, welches nicht ist, widerspricht sich.

Vielleicht ist es hier nicht überflüssig, einem Einwurfe zu begegnen, der allerdings so unverständig ist, daß er sich kaum voraussehen läßt. Man möchte nämlich sagen, Ihr glaubt bewiesen zu haben, daß das Seiende als solches Energie ist, und zwar versteht Ihr unter Seiendem den Begriff, dem jeder andere Begriff untergeordnet ist. Mithin müßte in jedem Begriffe der der Energie enthalten sein. Dies ist aber thatsächlich unwahr. Im Begriffe des Kreises z. B. oder gar des viereckigen Kreises ist keine Spur des Begriffes der Energie zu finden. Hierauf ist im Allgemeinen zu erwiedern, daß es uns ferne liegt zu behaupten, im Begriffe des Seienden werde *thatsächlich* der Begriff der Energie gedacht, und er sei enthalten im Begriffe jedes besonderen Seienden; wir behaupten nur, daß das Seiende, um widerspruchslos gedacht zu werden, als Energie gedacht werden müsse, während wir wohl wissen, daß auch Widersprechendes gedacht werden könne und vielfach gedacht werde. In jedem Begriffe, dem Realität zukommt, muß allerdings der Begriff der Energie enthalten sein, mithin auch in dem des Kreises. Man kann aber nicht von uns verlangen, dieses nachzuweisen. Uebrigens wird sich im letzten Theile unserer Untersuchung etwas finden, was wohl als Nachweis dafür angesehen werden kann.

Noch scheint hier eine kurze Betrachtung am Orte, welche geeignet ist, die wissenschaftliche Bedeutung des Widerspruches, welchen wir aufgedeckt und gelöst haben, in ein helleres Licht zu setzen.

In jedem Begriffe unterscheiden wir die Substanz und ihre Prädicate. Das Verhältniß beider stellt sich am deutlichsten dar in dem allgemeinsten aller Begriffe, im Begriffe des Seienden. Die Substanz

ist in diesem Begriffe das Was, das Prädicat das Sein. Das Was ist an sich nichts, es ist nur denkbar als die Substanz für das Prädicat Sein, und ebenso ist das Prädicat Sein an sich nichts, sondern nur denkbar als Prädicat der Substanz Was. Abstrahiren wir im Begriffe des Seienden von dem Prädicate Sein, so bleibt nicht etwa das Was zurück, sondern der ganze Begriff ist verschwunden. Das Was ist und ist nicht. So stellt sich ein Widerspruch im Verhältnisse der Begriffe Substanz und Prädicat heraus; die Substanz ist nur Substanz, insofern sie das Prädicat hat, und das Prädicat ist Prädicat nur, in sofern es an der Substanz ist, die Substanz setzt das Prädicat und das Prädicat die Substanz voraus.

Nothwendig geht dieser Widerspruch durch alle Begriffe hindurch, und zwar trifft er sie nicht nur, insofern sie Seiendes überhaupt sind, sondern auch insofern sie als besondere Begriffe besondere Prädicate haben.

So unterscheiden wir z. B. im Begriffe der Thätigkeit ein Etwas, welches thätig ist, und das Thätigsein oder Thun. Abstrahiren wir nun von dem Prädicate Thun, so tritt allerdings nicht der Fall ein, wie beim Begriffe des Seienden, daß damit auch die Substanz verschwindet. Denn abstrahirt man von einem besonderen Prädicate, so bleibt das in demselben enthaltene allgemeinere. Nun ist dem Prädicate Thun das Prädicat Sein übergeordnet — wenn wir nämlich, wie hier vorausgesetzt wird, das Resultat unserer vorstehenden Untersuchung ignoriren —, mithin bleibt als die Substanz der Thätigkeit zurück ein Etwas, welches ist, d. i. das Seiende. Wie kommt nun aber das Seiende, das mit sich Identische, dazu, außer in der Form der Identität noch in der Form der Thätigkeit zu erscheinen? Wie kann das mit sich Identische als solches und das Thätige als solches in einem Begriffe vereinigt werden? In der That, das Seiende als das mit sich Identische, welches übrig bleibt, wenn im Begriffe des Thätigen

vom Prädicate Thun abstrahirt wird, ist nicht die wahre Substanz des Begriffes des Thätigen. Die wahre Substanz ging verloren in dem Augenblicke, als von dem Prädicate Thun abstrahirt wurde, denn sie ist nicht das Thätige vor der Thätigkeit, sondern das Thätige als Thätiges. Das Prädicat ist der Substanz nicht äußerlich angeheftet, sondern beide sind untrennbar eins, aber diese Einheit ist ein Widerspruch.

Dasselbe Verhältniß ist leicht in jedem besonderen Begriffe nachzuweisen. Nehmen wir beispielsweise noch den Begriff des Baumes. Abstrahiren wir von dem Prädicate Baum-sein, so verschwindet der Begriff des Baum-seienden nicht gänzlich, sondern als die Substanz bleibt der allgemeinere Begriff Pflanze zurück. In Wahrheit aber ist die Substanz nicht die Pflanze, sondern das Baum-seiende als solches; denn jede besondere Bestimmung verlangt auch ihre besondere Substanz und begnügt sich nicht mit der Substanz der allgemeineren Bestimmung.

Für das Verhältniß der Substanz und des Prädicates im Allgemeinen, oder, was dasselbe heißt, für den Begriff des Seienden hat unsere Untersuchung den Widerspruch gelöst, indem sie von der Betrachtung des Begriffes auf die des Urtheiles hinüberleitete. Wer den Begriff als das Frühere betrachtet und das Urtheil aus der Verbindung von Begriffen erklären will, kann nie über den Widerspruch hinauskommen.

Siebentes Kapitel.

Historisch-kritische Bemerkungen zum Identitätsprincipe.

Der zwingenden Kraft des Identitätsprincipes oder des Principes des Widerspruches — mögen die Logiker, welche eine materiale Verschiedenheit dieser beiden Principien annehmen, Recht haben oder nicht, für unsere Untersuchung kann die etwaige Verschiedenheit nicht in Betracht kommen — steht eine kaum weniger zwingende Kraft der Thatsachen entgegen. Schon in den ältesten Zeiten wurden zahlreiche Widersprüche in der sinnlich erscheinenden Welt aufgezeigt, und noch gegenwärtig werden dieselben von Vielen als Widersprüche anerkannt. Ihre Lösung aber, scheint mir, ist noch Keinem gelungen. Bald suchte man die Rettung in einer mehr oder weniger strengen Leugnung oder Beschränkung des Identitätsprincipes, bald in der Bestreitung der Realität der mit dem Widerspruche behafteten Erscheinungen.

Vorzugsweise ist es die Thatsache der Veränderung (Werden, Entstehen, Vergehen, räumliche Bewegung), welche sich dem Identitätsprincipe nicht fügen zu wollen scheint. Ein Beharren in ruhiger Sich-selbst-Gleichheit scheint der einzige diesem Principe angemessene Zustand zu sein. Zuerst waren es die Eleaten, welche alle Veränderung in sich widersprechend fanden und ihr darum wahrhafte Realität absprachen. Zeno's Kritik der hierhin einschlagenden Erfahrungsbegriffe ist bekannt. Die langsame Schildkröte kann nicht vom schnellfüßigen Achilles eingeholt werden, weil, wenn Achilles den in einem

bestimmten Momente vorhandenen Abstand zurückgelegt hat, die Schildkröte während der Zeit dieser Zurücklegung einen neuen Abstand erzeugt hat, u. s. f. in's Unendliche. Der fliegende Pfeil ruht, denn in jedem Augenblicke befindet er sich in einem bestimmten Raume. Im Gegensatze zu den Eleaten legte Heraklit nur dem Werden und der Veränderung Realität bei. Ein jegliches sei zugleich und auch nicht, Alles fließe. Doch scheint es nicht, daß Heraklit mit Bewußtsein den Widerspruch für die Wahrheit erklärt habe. — Plato schloß sich der Lehre Heraklit's von der fließenden Natur der sinnlich erscheinenden Welt und der Lehre der Eleaten von den Widersprüchen in den Erfahrungsbegriffen und dem Nicht-sein-können des Widerspruches an, sprach darum der Erscheinungswelt das wahrhafte Sein ab und stellte ihr gegenüber die intelligible Welt der Ideen. Zur Erklärung der unwahren Erscheinungswelt aber machte er kaum einen ernsthaften Versuch.

Erst Aristoteles suchte die Widersprüche zu lösen, ohne die Realität der Erfahrungsbegriffe, in welchen sie gefunden wurden, einerseits, und ohne das Identitätsprincip andererseits zu leugnen oder zu beschränken. Er ist es auch, der, wie Weiße[1]) richtig bemerkt, in der Opposition gegen die heraklitisch gesinnten Sophisten zuerst den Satz der Identität mit Bewußtsein als das oberste logische Princip aufstellt. Zwar findet der Satz sich schon bei den Eleaten und bei Plato ausgesprochen, aber Weiße hebt treffend hervor, daß die Aufstellung eines Principes, welches alles Denken unbewußt beherrsche, nicht daher datire, wo es einmal gelegentlich, ohne alle Reflexion über die Stelle, welche ihm im Systeme der Wissenschaft anzuweisen sei, ausgesprochen werde. Die Auflösung der scheinbaren Widersprüche sucht

[1]) Weisse: Ueber die philosophische Bedeutung des Grundsatzes der Identität, in Fichte's Zeitschrift für Philos. u. spec. Theol. 1839, IV, 1.

Aristoteles herbeizuführen durch die Unterscheidung von δύναμις und ἐντελέχεια oder ἐνέργεια und die Auffassung der Veränderung (Bewegung, κίνησις) als Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, als ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια.[1]) Aristoteles besaß den Begriff, von welchem die Lösung der Widersprüche abhängig ist, den Begriff der Energie; da er ihn aber nicht durch Ueberwindung des Widerspruches in seinem eigentlichen Sitze gewonnen hatte, so konnte ihm auch seine Anwendung zur Bezwingung desselben in den Außenwerken nicht gelingen.

Zu dem eigentlichen Sitze des Widerspruches, den wir in unsern vorstehenden Betrachtungen aufgedeckt haben, hat in langsamen Gange die Philosophie der neueren Zeit geführt. Die geschichtliche Veranlassung zu diesem Wege war dieselbe, welche auch zu einer sorgfältigen Analyse des Begriffes des Daseienden führte, nämlich der ontologische Beweis, indem durch ihn die Principien der Identität und des Grundes (oder der Causalität) in engere Beziehung gebracht wurden.

Die Form, welche Spinoza und Leibnitz dem ontologischen Beweise gaben, hebt als die beiden alles Daseiende als solches beherrschenden Kategorien die Identität und die Thätigkeit hervor. Von einem Widerstreite derselben ahnten diese großen Denker nichts, sie steigerten denselben sogar noch durch Aufstellung der Begriffe der causa sui[2]) und des ens a se. Leibnitz stellt zuerst die Principien der Identität und des zureichenden Grundes als die beiden obersten logisch-metaphy-

[1]) Phys. III, 1.

[2]) Es ist bemerkenswerth, daß Anselm ausdrücklich den Begriff der causa sui verwarf. In Gott, sagt er, dürfe Wesen, Sein und Seiendes ebensowenig getrennt werden, als Licht, Leuchten und Leuchtendes (Monolog. cap. VI); aber dieses Verhältniß soll nicht das ursachliche sein „nihil quippe per se ipsum fieri potest, quia quicquid fit, posterius est eo, per quod fit, et nihil est posterius se ipso.“ (Monolog. cap. XXXIX.)

sischen Principien zusammen.[1]) Sie seien Principien a priori, nicht weiter beweisbar.[2]) Das Princip der Causalität ist ihm in dem des Grundes eingeschlossen.[3])

Auch Wolff und die Leibnitz-Wolffische Schule waren soweit davon entfernt, einen Widerspruch im Principe des Grundes zu ahnen, daß sie es auf die naivste Weise aus dem Principe der Identität abzuleiten versuchten. Alles Mögliche habe entweder einen Grund oder keinen; wenn keinen, so wäre das Nichts sein Grund. Wäre aber Nichts der Grund, so wäre aus dem Nichts zu erkennen, warum jenes Mögliche sei. Das Nichts wäre alsdann selbst Etwas. — Wie in dieser Schule der Begriff des Grundes benutzt wurde, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüberzuführen, haben wir früher gesehen.

Eine, obwohl noch dunkle und beschränkte, Einsicht in den Gegensatz der Kategorien der Identität und der Thätigkeit tritt zuerst bei Kant hervor, und zwar beherrscht sie das ganze Kantische System. Denn sie ist enthalten in der Hauptfrage, welche sich die Kritik der reinen Vernunft stellt, in der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori.

„Analytische Urtheile, sagt Kant,[4]) sind diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird,

[1]) Nouv. ess. IV, 2. Op. e. Erdmann p. 338 f; Monad. 31, 33. Op. p. 707. Théod. I, 44. Op. p. 515.

[2]) Welche Stellen Herbart bei seiner Bemerkung (Metaphys. I § 4), Leibnitz habe sich zuweilen so geäußert, als besäße er einen tiefsinnigen Beweis für das Princip des zureichenden Grundes, im Auge gehabt haben mag, weiß ich nicht.

[3]) Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une verité ait lieu (5. Brief an Clarke § 125). Aehnlich unterscheidet Aristoteles Metaph. V, 1. § 9.

[4]) Kritik der reinen Vernunft; Werke hrg. v. Rosenkranz II S. 21.

sollen synthetische Urtheile heißen.“ Ist nun nicht die Identität das Verknüpfende, was dann? Welches ist das X, worauf der Verstand synthetisch urtheilend sich stützt?[1]) In einem Falle hat die Antwort keine Schwierigkeit (wenigstens nach Kant); wenn nämlich das im Subjectsbegriffe Gedachte ein Gegenstand der Erfahrung ist. Denn alsdann braucht der Begriff nicht aus sich herauszugehen, sondern in den ruhig beharrenden trägt die Erfahrung Neues hinein; das verknüpfende X ist die Anschauung. Wenn es sich aber um synthetische Urtheile a priori handelt, so fehlt dieses Hülfsmittel. Die einzige noch bleibende Auskunft scheint die zu sein, daß man sage: Wenn nicht die todte, starre Form der Identität das Verknüpfende ist, so die lebendige der Thätigkeit. Der Subjectbegriff muß betrachtet werden als ein Thätiges, der Prädicatbegriff als ein Gethanes, das Urtheil als die That. Unter Begriff darf dabei freilich nicht das dem Selbstbewußtsein der urtheilenden Person gegenüberstehende, an sich leblose Bild verstanden werden, sondern es muß vorausgesetzt werden, daß das Selbstbewußtsein und der Begriff untrennbar sind und so die urtheilende Person selbst die thätige Kraft des Begriffes bildet, vermittelst welcher die Dynamis in die Energie übergeht, oder daß das Ich der reine, in jedem besonderen Begriffe enthaltene Begriffsinhalt ist.

Angenommen, Kant habe an diese Antwort gedacht und ihr seinen Beifall geschenkt, so würde er sich doch der Erkenntniß, um die es ihm eigentlich zu thun war, noch ebenso fern als zuvor gewußt haben. Denn nicht um einen subjectiven Erkenntnißgrund war es ihm zu thun, nicht um die Einsicht, wie das erkennende Subject ohne Hülfe der Erfahrung einem Begriffe ein synthetisches Prädicat beizulegen vermöge, sondern um die Erkenntniß, wie solche Urtheile Allgemeinheit und Nothwendigkeit in Beziehung auf die Objectivität bean-

[1]) A. a. O. S. 22.

spruchen könnten. Die nothwendige Uebereinstimmung der Thatsachen der Erscheinungswelt mit den synthetischen Urtheilen a priori war das Problem.

Aber der ganze Plan der Kritik der reinen Vernunft wäre ein anderer geworden, hätte Kant Identität und Thätigkeit als die Principien der analytischen und der synthetischen Urtheile unterschieden. Das Problem wäre nothwendig erweitert worden. Es hätte sich nicht mehr auf die Uebereinstimmung der Thatsachen der Erscheinungswelt mit den synthetischen Urtheilen a priori, in denen die Thätigkeit das Verknüpfende ist, beschränken lassen, sondern es hätte ebensowohl auf die Uebereinstimmung dieser Thatsachen mit den analytischen Urtheilen, in denen die Identität das Verknüpfende ist, bezogen werden müssen. Wer sich nicht mit dem Satze „Wie ich denken muß, so muß es sein" zufrieden geben will, und nach dem Grunde der Uebereinstimmung des Denkens und des Seins fragt, dem muß der Zusammenhang des Daseienden (des Seins, wie gewöhnlich gesagt wird) mit der Form der Identität ebensogut ein Problem sein, wie der Zusammenhang desselben mit der Form der Thätigkeit. Es wird Kant von manchen Seiten zum Verdienste angerechnet, daß er das Princip der Identität aus der Metaphysik oder Ontologie, in welche es nicht hineingehöre, herausgenommen und in die Logik verwiesen habe, (so von Weiße in seiner schon erwähnten Abhandlung über die philosophische Bedeutung des Grundsatzes der Identität). Allein es ist nicht einzusehen, warum in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen dem Principe der Identität und dem der Thätigkeit (in welchem letztern die des zureichenden Grundes und der Causalität ihre gemeinsame Wurzel haben) gemacht werden soll. Beide finden in gleicher Weise ihre Anwendung auf das Daseiende als Seiendes; und wie das Daseiende dazu komme, sich in diesen Formen darzustellen, ist für beide ein gleich wichtiges Problem.

Kant würde der Antwort, daß die Verknüpfung der synthetischen Urtheile durch Thätigkeit gedacht werden müsse (in dem Sinne, daß der vom Selbstbewußtsein unabtrennbare Begriff sich selbstthätig in Prädicate entfalte, die zuvor nicht einmal verworren in ihm gedacht waren), seinen Beifall nicht geschenkt haben, und zwar eben wegen der dunkeln Einsicht, welche er in den Gegensatz der Identität und der Thätigkeit hatte. Dunkel muß diese Einsicht genannt werden, weil sie nicht den abstracten Begriff der Thätigkeit betraf, sondern sich an den Umstand hielt, daß das Prädicat (das Gethane) *als ein Neues* zum Subjecte (dem Thätigen) hinzutrete. In dieser Neuheit erkannte er den Widerspruch. Daß, von aller Besonderheit des Thätigen und des Gethanen, und damit von aller Neuheit im Gethanen abgesehen, der Begriff der Thätigkeit in sich widersprechend sei, und daß dieser allgemeine Widerspruch sich auch im Verhältnisse von Substanz und Bestimmung, von Subject und Prädicat überhaupt darstelle, erkannte Kant so wenig, daß er diesen Begriff als Hebel zur Wegräumung der Schwierigkeiten anwandte. Denn die Thätigkeit des erkennenden Subjectes, die Spontaneität des Verstandes, insbesondere der Einbildungskraft, ist nach seiner Lehre der eigentliche Grund der Uebereinstimmung zwischen der Erscheinungswelt und den synthetischen Urtheilen a priori.

Aus der objectiven Erscheinungswelt freilich bemüht sich die Kritik der reinen Vernunft alle Thätigkeit zu verbannen. Nach ihr kann der Begriff der Ursache in Beziehung auf das natürliche Geschehen nicht mehr in dem Sinne gebraucht werden, in welchem er üblich ist. Denn die Nothwendigkeit der Folge der Erscheinungen liegt nicht mehr in der Erscheinung, welche wir Ursache nennen, derart, daß die Wirksamkeit zur innern Natur der Ursache gehörte, sondern im erkennenden Subjecte. Nicht die Dinge wirken, sondern die Einbildungskraft, welche nach dem Schema „der Succession des Mannigfaltigen, insofern

sie einer Regel unterworfen ist" verfährt. An keinem Punkte aber ist die Kantische Lehre leichter zu widerlegen, als gerade hier. Zunächst liegt ein Widerspruch zwischen dieser Art von Causalität und der Thätigkeit des Erkennens, welche doch auch zur Erscheinungswelt gehört. Denn, wird auch das Wirken des erkennenden Subjectes als solchen unter dem Begriffe der Causalität betrachtet, so ist ein höheres Erkennen anzunehmen, welches die Succession des Mannigfaltigen im niederen einer Regel unterwirft, für dieses höhere Erkennen wiederum ein höheres und so fort in's Unendliche. Eine weitere Kritik übt ein einfaches Beispiel: Ich fühle meinen Rücken von einem Schlage getroffen, wende mich um und erblicke einen Menschen, den ich als die Ursache des Schlages erkenne. Der Verstand sucht zur Wirkung die Ursache; daß er sie findet, hat er nach Kant einzig der Einbildungskraft zu danken, welche die Erscheinungen (nicht deren Vorstellungen) nach Regeln ordnet. Nun wird mir aber jeder Zuschauer und der Thäter selbst, wenn er sich nicht etwa mit meiner Einbildungskraft decken will, versichern, daß schon, bevor meine Einbildungskraft in Verknüpfung von Ursache und Wirkung, oder vielmehr von Wirkung und Ursache, thätig war, bevor ich mich umwandte, um den Thäter zu suchen, dieser hinter mir stand und die That wirklich ausführte. Meiner Einbildungskraft blieb also, nachdem sie mich zum Umwenden bewogen hatte, nichts mehr zu thun; daß ich den Thäter, die Ursache, wirklich fand, habe ich nicht ihr zu danken.

Allgemeiner faßte Herbart das von Kant angeregte Problem. An die Stelle der Frage nach der Verknüpfung des Begriffes mit seinem synthetischen Prädicate setzte er die Frage nach der Verknüpfung des Grundes und der Folge. „Die Folge soll liegen in dem Grunde. Aber sie soll auch aus ihm folgen, das heißt, sie soll sich von ihm absondern. Liegt sie nun wirklich in ihm, so gehört sie zu ihm; und wer sie willkürlich von ihm trennt, der hat nicht sein Wissen erweitert,

vielmehr hat er bloß wiederholt, was er schon wußte, da er den Grund wußte. Lehrt aber die Folge etwas Neues: so ist das Neue nicht das Alte und lag nicht in dem Grunde; es heißt dann mit Unrecht eine Folge aus demselben." Dies ist der Widerspruch, den Herbart in der Methodologie zu lösen sucht.[1]) Man sieht, daß auch er den Widerspruch gleichsam nur in einem Außenwerke angreift. Auch ihm ist die Neuheit in der Folge der Stein des Anstoßes.

Den Widerspruch, welchen er im Verhältnisse des Grundes und der Folge aufzeigt, löst Herbart (um kurz an das Hauptsächlichste zu erinnern) in dieser Weise:

Es giebt eine zwiefache Art des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge. Die erste ist, daß die Folge materiell mit einem Theile des Grundes identisch, formell von ihm verschieden ist. Alsdann sind in der Folge wenigstens zwei Theile zu unterscheiden. Im Grunde sind diese zwei Theile gleichfalls, aber in Verbindung mit wenigstens einem dritten. Die beiden Theile, welche in der Folge unmittelbar miteinander verbunden sind, sind es im Grunde mittelbar, dadurch nämlich, daß jeder mit dem dritten Theile verbunden ist. So ist die Folge formell verschieden vom Grunde. Ein Beispiel ist der logische Syllogismus, die einfachste Form der Begründung. Der Terminus medius ist der dritte Theil des Grundes, welcher den terminus major und den terminus minor als die in der Folge unmittelbar verbundenen Theile verbindet.[2])

Die zweite Art des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge ist die, daß die Folge materiell vom Grunde verschieden ist. In diesem Falle ist der Grund ein Widerspruch (genauer Erkenntniß eines Widerspruches), und zwar ein gegebener. Ein Widerspruch wird gelöst

[1]) Herbart: Metaph. II § 173, Werke hrg. v. Hartenstein IV. S. 30.

[2]) A. a. O. §§ 174—182; Hauptp. d. Met., Werke hrg. v. Hartenstein III, S. 6.

durch Distinction, d. h. durch Aufhebung der Einheit, welche die widersprechenden Glieder umfaßt. Diese Art von Distinction kann in dem in Rede stehenden Falle nicht angewandt werden, denn die Einheit läßt sich als eine gegebene nicht aufheben. Es ist aber eine andere Art von Distinction möglich. Angenommen nämlich, die widersprechenden Glieder seien M und N, indem M mit N identisch ist und auch nicht ist, so unterscheidet man das M, welches mit N identisch ist, von dem, welches nicht mit ihm identisch ist, man setzt also M zweimal. Nun ist jedes M mit dem Widerspruche behaftet, allein die M können auch anders als einzeln gefaßt werden, sie können zusammengefaßt werden. Aus dem Zusammen der M muß die Verbindung von M und N entspringen.[1]) Dieses Verfahren läßt sich auf die Frage selbst, auf welche es zur Antwort dient, anwenden. „Der Grund ist ein Glied des Widerspruches; statt dieses einen Gliedes sollen wir mehrere setzen. . . . . Jetzt sollen wir Gründe statt des Grundes setzen, oder besser, wir sollen mehrere zusammengehörige Gedanken als den ganzen Grund betrachten."[2])

Es ist eine unzweifelhaft richtige und werthvolle Bemerkung, daß wir es niemals mit einer Einheit als Grund zu thun haben, sondern stets mit einer Mehrheit, und zwar in der Erscheinungswelt mit einer Mannigfaltigkeit und einem Ineinandergreifen der verschiedensten Umstände. Diese Bemerkung wird unentbehrlich sein, um die Neuheit in der Folge gegenüber dem Grunde zu erklären, aber man sieht leicht, daß sie nichts dazu beiträgt, den abstracten Begriff des Grundes verstehen zu lernen, den Widerspruch zu lösen, der von allem besondern Inhalte des Grundes, mithin von aller Neuheit in der Folge abgesehen, in diesem Begriffe liegt. Den Begriff der Thätigkeit kann Herbart nicht entbehren; aus dem Begriffe des Grundes verbannt,

[1]) Met. §§ 183—185; Hauptp. d. Met. S. 77.
[2]) Metaph. § 187, S. 52.

kehrt er in den Begriffen der einzelnen Realen unter den Namen Störung und Selbsterhaltung zurück. Will Herbart Störung und Selbsterhaltung anders denken als Thätigkeiten, in welchen ein Thuendes, ein Gethanes und ein Thun zu unterscheiden ist? Und wenn nicht, kann er leugnen, daß er hier Relationen gesetzt habe, die er aus dem Begriffe des Seienden doch gänzlich fern gehalten wissen will? Auch in dem Begriffe des Zusammen liegt, wie Trendelenburg richtig bemerkt,[1]) der Begriff der Bewegung, und es hat so den Widerspruch zu seiner eigensten Natur.

Von welchem Einflusse seine einseitige Fassung des Identitätsprincipes auf Herbarts Ontologie ist, haben wir schon bei einer früheren Gelegenheit gesehen. Sie ist auch der Grundfehler seiner Methodologie. Wenn es uns nicht zu weit führen würde, auf seine Logik einzugehen, so würde sich uns auch hier, namentlich in der Lehre vom Begriffe und Urtheile, derselbe verderbliche Einfluß zeigen.

Aehnlich, wie im Alterthum die Eleaten und Heraclit, stehen in unserm Zeitalter Herbart und Hegel einander gegenüber. Beide stimmen darin überein, daß die Erscheinungswelt voll von Widersprüchen sei, aber während Herbart das Identitätsprincip zum allein gebietenden macht und die widerspruchbehafteten Erscheinungen für erklärbaren Schein hält, setzt sich Hegel über das Identitätsprincip hinweg, erklärt es für ein Gesetz des reflectirenden „abstracten" Verstandes, während die Vernunft die Bestimmungen sich selbst aufheben und in ihre Gegensätze übergehen lasse. Den Grund bezeichnet Hegel als die Einheit der Identität und des Unterschiedes.[2]) Auf diese Lehre näher einzugehen, wäre ebenso unerquicklich, als für unsere Untersuchung unfruchtbar. Widerlegt ist sie genugsam, am gründlichsten von Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen. — Daß wir das Princip der Thätigkeit, in

[1]) Trendelenburg: Log. Unters. I. S 152. (1. Aufl.)
[2]) Hegel: Encyclopädie § 121.

welchem wir die Wurzel des Principes des zureichenden Grundes erkennen, aus dem Principe der Identität und dem vermeintlichen der Nicht-Identität abgeleitet, gewissermaßen als die Einheit beider gefaßt haben: darin liegt nur eine äußere und zufällige Aehnlichkeit mit dem Hegelschen Satze, daß der Grund Einheit der Identität und des Unterschiedes sei.

Aus der nach-hegelischen und nach-herbartischen Zeit müssen wir eines Werkes gedenken, welches in ganz besonderem Grade anregend für unsere Untersuchung gewesen ist, und zu welchem dieselbe in vielfachen innern Beziehungen steht — der logischen Untersuchungen Trendelenburgs.

Die Grundbestimmung alles Daseienden ist nach Trendelenburg die Bewegung, und die Bewegung faßt er als Thätigkeit.[1]) Auf dem Wege aber, auf welchem diese Anschauungsweise gewonnen ist, kann eine Lösung des Widerspruches in den Begriffen der Bewegung und der Thätigkeit sich nicht ergeben. Trendelenburg ist denn auch gezwungen, diesen Widerspruch als unlösbar anzuerkennen und den Ausweg in einer Modification des Identitätsprincipes zu suchen. Die Bewegung, heißt es,[2]) die vermöge ihres Begriffes an demselben Punkte ist und nicht ist, ist das lebendige Widerspiel der todten oder höchstens sich immer nur selbst wiederholenden Identität.“ „Der Punkt ist der erste Träger desjenigen Widerspruches, der in der Bewegung, sobald die darin enthaltenen Elemente zerlegt wurden, hervortrat. Derselbe Widerspruch, den die Eleaten in dem Ausdrucke ‚der fliegende Pfeil ruht‘ kurz bezeichneten, ist gerade in dem Punkte, inwiefern er, der Ansatz der Bewegung, über sich hinausstrebt, zusammengedrängt. Diesen Widerspruch wird man im Punkte nicht los.“[3]) „Alle diese (eleatischen) Argumente, in denen der zerlegende und zusammen-

[1]) Trendelenburg: Log. Unters. I. S. 107 f. (1. Aufl.)
[2]) A. a. O. I. S. 152. [3]) I. S. 228.

setzende Verstand seine Stärke beweist, sind auf dem Wege dieses Verstandes unwiderleglich.“[1]) „Die Bewegung setzt sich selbst; wir können sie anschauen, aber nicht zerlegend begreifen.“[2]) Ueber den Grundsatz der Identität aber heißt es:[3]) „Er schreibt nichts über das Werden oder Entstehen vor, sondern das Gewordene und den festen Besitz der Erkenntniß bewahrt er. Will man das Princip zu einem metaphysischen erheben, gleichsam zu einer Norm der Entstehung: so fehlt ihm der Boden und man geräth in Widersprüche. . . . . Wenn man, wie die Eleaten versuchten, durch den Widerspruch gegen dies Princip die Bewegung aufheben will, so irrt man; denn da die Bewegung das Ursprüngliche ist, so mangelt noch jedes individuelle A, jene Determination, ohne welche es keine Negation giebt, und ohne welche daher auch das Princip der Contradiction keine Basis hat. Die Bewegung ist Bewegung und nicht Ruhe, besagt das Gesetz. Aber weiter geht es nicht. Ob die Bewegung sein könne oder nicht, liegt außer seinem Bereich.“

Allerdings giebt es für die Anwendung des Identitätsprincipes Voraussetzungen, und zwar zwei, eine objective und eine subjective; die objective eines Inhaltes, welcher mit sich identisch ist — die Thätigkeit; die subjective des Urtheils, welches Etwas für identisch mit sich erklärt — also wiederum Thätigkeit. Zur Vorstellung der Identität muß nothwendig die von ihr verschiedene Vorstellung der Thätigkeit hinzutreten, damit überhaupt etwas gedacht werden könne. Aber diese Verschiedenheit zwischen Identität und Thätigkeit darf kein Gegensatz sein; die eine Vorstellung darf nicht ihrer Natur nach die andere ausschließen. Die Elemente, welche eine Analyse des Begriffes der Thätigkeit giebt, dürfen in ihrer Verbindung zu diesem

[1]) A. a. O. I. S. 180. [2]) I. S. 181.
[3]) II. S. 95 f.

Begriffe dem Identitätsprincipe nicht widerstreben, obwohl diese Verbindung nicht durch die Identität begreiflich gemacht werden kann.

„So wenig, fügt Trendelenburg seinen zuletzt angeführten Worten hinzu, als der pythagoräische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel — — kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, die erst die Gegenstände seiner Anwendung bedingt und erzeugt." Der Vergleich paßt nicht, denn es liegt gar keine Möglichkeit vor, den pythagoräischen Lehrsatz auf die vorangehende Lehre der Linien und Winkel anzuwenden, während diese Möglichkeit rücksichtlich des Identitätsprincipes und der Bewegung sehr wohl vorliegt. Die Mathematik braucht sich daher auch nicht vor jener Anwendung zu verwahren, während Trendelenburgs Logik dieses nicht unterlassen kann. Uebrigens finden wir auch in der Mathematik Beispiele, wie ein Satz auf die Elemente angewandt werden kann, deren Erkenntniß ihm vorangehen muß. Wo die Möglichkeit einer solchen Anwendung vorliegt, da ist auch die Berechtigung zu derselben. Die Vorstellung der geraden Linie z. B. ist Voraussetzung für den Satz, daß Scheitelwinkel einander gleich seien. Gleichwohl läßt sich dieser Satz auf die gerade Linie anwenden, indem man den einen Scheitelwinkel bis zu Null abnehmen läßt und den schon zuvor bekannten Satz folgert, daß es für die gerade Linie über jeden Punkt hinaus nur eine Fortsetzung oder Verlängerung gebe, oder, um das Zahlwort zu vermeiden, daß durch das kleinste Stückchen der geraden Linie ihre Richtung bis in's Unendliche bestimmt sei.

Diese Ansicht Trendelenburgs hat zur Folge, daß gerade an den wichtigsten Punkten der Logischen Untersuchungen sich wesentliche Lücken befinden. Zunächst bleibt die Frage nach dem Zusammenhange der Identität und der Bewegung (oder der Thätigkeit) völlig unbeantwortet. Weder, daß es in der Natur der Bewegung als solcher liege, mit sich identisch zu sein, noch in der Natur der Identität, zu ihrem

ursprünglichen reinen Inhalte die Bewegung zu haben, wird gezeigt. Dadurch, daß das Identitätsprincip für ein logisches und nicht metaphysisches Princip erklärt wird, kann diese Frage nicht abgewiesen werden.

Eine weitere Folge ist es, daß die Lösung des Widerspruches im Begriffe des Grundes nicht weit genug führt. Trendelenburg faßt diesen Widerspruch in der Weise Herbart's, indem er die Neuheit in der Folge betont. „Der Widerspruch, sagt er zur Lösung, ist unvermeidlich, wenn man irgend ein Einzelnes in seiner nur sich selbst wiederholenden, sich gleich bleibenden Einheit als Grund faßt. Woher soll sich das Neue als Wirkung aus der Einheit der Ursache erzeugen, wenn nicht Anderes, das hinzutritt, es daraus hervortreibt?"[1]) Ohne Zweifel ist, um die Neuheit in der Folge zu erklären, um überhaupt den Begriff des Grundes zu erfassen, diese Betrachtung wesentlich. Aber genügt sie? Wie treten denn die einzelnen Momente des mannigfaltigen Grundes in die Gemeinschaft des Wirkens zusammen? Muß nicht jedes Einzelne aus sich herausgehen, eine Thätigkeit üben, deren Gethanes ein Neues ist, um sich mit dem Uebrigen in Beziehung zu setzen? Heißt Trendelenburgs Erklärung nicht, aus dem Begriffe der Wechselwirkung den der Wirkung erklären wollen?

Derselbe Mangel macht sich fühlbar in der Lehre vom Urtheile und Begriffe und in der Abwehr der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile. Wie Thätigkeit und Substanz soll sich Urtheil und Begriff verhalten. An diese Thätigkeit des Begriffes im Urtheile knüpft sich dieselbe Frage, wie an die Thätigkeit des Grundes.

Auffallend ist, daß Trendelenburg das Verhältniß von Grund und Folge, von Begriff und Urtheil glaubt erklärt zu haben, während er das ganz analoge Verhältniß von Substrat der Bewegung und Bewegung zu begreifen sich für unvermögend erklärt. „Wir können,

[1]) II. S. 102.

heißt es, der Ansicht nicht beitreten, die uns sonst für die Einheit des Princips erwünscht wäre. Vielmehr müssen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen. Es bleibt hier eine Lücke in der Ableitung, in welche sich etwas in der Erfahrung Gegebenes einschiebt. Zwar dringt die Bewegung in dies Element vor und erhebt die dynamische Ansicht der Materie. Der Atomismus weicht zurück. Aber die Vorstellung kann des Substrates nicht entrathen; indem sie es in Bewegung auflöst, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder. Es ist leicht, hier den Verlauf in's Unendliche als den Mangel einer solchen Betrachtung nachzuweisen. Aber die Frage ist dadurch nicht beantwortet, und es bleibt hier ein Problem weiterer Untersuchung."

Daß Trendelenburg nicht versucht hat, die Fragen nach dem Verhältnisse von Grund und Folge, Begriff und Urtheil, Substanz und Thätigkeit, Substrat und Bewegung, in derselben Weise zu erledigen, wie den Widerspruch im Begriffe der Bewegung, nämlich durch Beschränkung des Identitätsprincipes, da doch die Veranlassung und Berechtigung dazu hier ebenso groß war wie dort: scheint zu beweisen, daß er selbst nicht sonderlichen Gefallen an einer solchen Beschränkung gefunden habe.

Achtes Kapitel.

Die Potenzen des Seienden.

Wir haben das Ziel unserer Untersuchung noch nicht erreicht. Ein Rückblick auf unsere Absicht und unsere Methode wird uns eine neue Aufgabe zeigen.

Der Begriff des Seienden als solcher ist unser Gegenstand. Die Frage nach der Bedeutung dieses Begriffes führte uns auf ein nothwendiges Verhältniß desselben zum Begriffe des Gedachten. Wir fanden den Satz, daß das Gedachte als Gedachtes und als Seiendes gedacht werde, und daß in diesem Denken der Begriff des Seienden dem des Gedachten übergeordnet und entgegengesetzt werde. Der Satz: das Gedachte wird gedacht als Gedachtes und Seiendes, ist der Grundsatz unserer Untersuchung, der Widerspruch im Verhältnisse der Begriffe des Gedachten und des Seienden das Mittel, neue Erkenntnisse aus dem Grundsatze zu entwickeln.

Indem wir den Widerspruch im Verhältnisse des Begriffes des Seienden zu sich selbst, welcher als der eigentliche Kern in dem Widerspruche im Verhältnisse der Begriffe des Seienden und des Gedachten enthalten ist, gelöst haben, sind wir verfahren, als hieße unser Grundsatz:

(I.) Das Gedachte ist Seiendes.

Die Lösung beruht im Begriffe des Seienden als Energie und des Denkens (oder des Denkenden, oder des Gedachten) als bestimmter Energie. Sehen wir nun zunächst vom Begriffe des Seienden ab und

verfahren, als wäre es uns um den Begriff des Denkens zu thun, so liegt auf der Hand, daß die Quelle, aus welcher wir bisher unsere Erkenntniß geschöpft haben — der ohne Zweifel richtige Satz: das Gedachte ist Seiendes — ärmer ist als die uns wirklich zu Gebote stehende in unserm eigentlichen Grundsatze: das Gedachte wird gedacht als Gedachtes und Seiendes. Es ergiebt sich daraus die Aufgabe, den Begriff des Denkens als bestimmter Energie, den wir aus der ärmeren Quelle gewonnen haben, aus der reicheren weiter zu bestimmen.

Nun geht die Einsicht, die wir durch unsere bisherige Untersuchung in die Natur des Denkens gewonnen haben, das Denken, insofern es ein Seiendes ist, an. Eigentlich haben wir nur eine Erkenntniß über das Seiende gewonnen, die dann aber, weil das Denken bestimmtes Seiendes ist, auch auf dieses bezogen werden kann. Mithin wird auch die weitere Bestimmung, welche wir für den Begriff des Denkens in unserem Grundsatze suchen, das Denken, insofern es ein Seiendes ist, angehen. Dabei bleibt es dahingestellt, ob dieselbe eine Bereicherung des Begriffes des Seienden als solchen sein wird, oder ob sie über den Begriff des Seienden überhaupt hinaus zu demjenigen eines besonderen Seienden, welches in der Reihe der Begriffe zwischen Seiendem und Denken liegt, führen wird.

Denkbar ist jedenfalls, daß die in Rede stehende Bestimmung nicht über den Begriff des Seienden hinausführen, sondern nur eine tiefere Einsicht in denselben geben wird. Denn wir haben durch unsere bisherige Untersuchung eine Art von Bestimmung kennen gelernt, welche nicht vom allgemeineren Begriffe zu besonderem führt und dem allgemeineren zufällig ist, sondern welche vom unwahrern zum wahrern führt und nothwendig ist. Wir haben ja den Begriff des Was — denn als diesen haben wir den vermeintlichen, sich widersprechenden des Seienden, von welchem wir ausgingen, erkannt — zum Begriffe

des Seienden als Energie bestimmt, ohne daß wir dadurch das Seiende als besonderern Begriff dem Was als allgemeineren unterordneten. Soll diese Art von Bestimmung auch hier stattfinden, so muß der Begriff des Seienden sich ebenso zu dem durch die Bestimmung zu findenden verhalten, wie der Begriff des Was zu dem des Seienden. Das Seiende als Energie muß also, wenn dieser Fall eintritt, sich selbst wieder als bloßes Was verhalten, d. h. es muß mit sich identisch und sich entgegengesetzt sein. Die Bestimmung muß Auflösung dieses Widerspruches, und der aus ihr hervorgehende Begriff der wahrere des Seienden sei. Ob aber dieser Fall eintreten wird, ist abzuwarten.

Soll unser Grundsatz „das Gedachte wird gedacht als Gedachtes und Seiendes" wirklich eine reichere Quelle für die Erkenntniß des Denkens sein, als der bisher zu Grunde gelegte Satz „das Gedachte ist Seiendes", so darf der aus letzterem Satze gewonnene Begriff des Denkens dem Grundsatze nicht Genüge thun. Und dies trifft in der That zu. Denn nach dem Grundsatze ist der Inhalt des Gedachten, an sich genommen (d. h. nach Abzug des Prädicates Inhalt-sein oder gedacht-sein) selbst wieder Gedachtes, während, wenn wir das Denken als einfache Energie betrachten, der Inhalt an sich genommen nicht selbst wieder Gedachtes ist, sondern unter den Begriff des bloßen Was, der leeren Form der Identität, fällt. Wir sollen diesen unseren Begriff des Gedachten (dessen Inhalt an sich das bloße Was ist) zu demjenigen des Gedachten, welchen der Grundsatz fordert (dessen Inhalt an sich selbst wieder Gedachtes ist) bestimmen. — Der zu bestimmende Begriff des Gedachten kann nicht dem aus der Bestimmung hervorgehenden übergeordnet sein, vielmehr widersprechen sich beide, mithin wird die Bestimmung von der eben angegebenen Art sein. Also ist der zu bestimmende Begriff des Gedachten mit dem Widerspruche behaftet. Da wir nun das Gedachte, insofern es ein Seiendes ist, als

Object der Bestimmung haben, so widerspricht sich auch unser bisheriger Begriff des Seienden, und die Bestimmung wird nicht vom Seienden überhaupt zu einem besonderen Seienden, sondern vom unwahrerern Begriffe des Seienden zum wahrerern führen. Der oben als möglich bezeichnete Fall tritt also wirklich ein. Wir wollen jedoch noch einen Augenblick vom Seienden absehen und uns an das Gedachte halten.

Die Energie ist Einheit (im strengsten Sinne des Wortes) des Setzenden und Gesetzten, das Denken als Energie ist Einheit des Denkenden und des Gedachten. Welche Bestimmungen wir auch aus unserem Grundsatze für den Begriff des Denkens schöpfen werden, sie dürfen dem, daß das Denken Einheit des Denkenden und des Gedachten ist, nicht widerstreiten. Nun haben wir jetzt das Gedachte (oder das Denkende) in zwiefachem Sinne, erstens in dem Sinne, in welchem wir es durch Auflösung des Widerspruches kennen lernten, also so, daß der Inhalt desselben an sich (d. h. nach Abzug des Prädicates Gedacht-sein) bloßes Was ist; zweitens in dem Sinne, welchen der Grundsatz fordert, also so, daß der Inhalt desselben an sich genommen selbst wieder Gedachtes ist. Dieses höhere Gedachte muß in derselben Weise wie das niedere, das Denkende selbst sein. Der Unterschied ist der, daß nach Abzug der Prädicate des Denkens und des Gedachtseins in dem einen Falle das bloße Was, in dem andern Gedachtes (welches das Denkende selbst ist) zurückbleibt. Wie das Was zum niederen Gedachten, so verhält sich nunmehr das niedere Gedachte zum höheren. Das Subject-Object des höheren Denkens an sich ist das niedere Denken. Wie das Was widerspruchslos nur gedacht werden kann als Moment des niederen Denkens, so das niedere nur als Moment des höheren.

Für diese verschiedenen Stufen des Denkens scheint der mathematische Ausdruck Potenzen passend zu sein. Das bloße Was nennen

wir die nullte Potenz des Denkens, weil in ihm der Begriff des Denkens gar nicht liegt, wie im mathematischen Ausdruck a^0 die Basis a nur der Form nach enthalten ist, denn $a^0 = b^0 = 1$. Das Gedachte (Denkende, Denken), dessen Inhalt an sich genommen das bloße Was, die nullte Potenz ist, nennen wir die erste Potenz, und das höhere Gedachte (Denkende, Denken), dessen Inhalt an sich genommen die erste Potenz ist, die zweite.

Im Begriffe des Seienden als einfacher Energie, wie wir ihn früher gewannen, unterscheiden wir in derselben Weise eine nullte und eine erste Potenz. Die Energie ist die erste, das bloße Was, das an sich betrachtete Subject-Object der Energie, die nullte Potenz. Nun haben wir schon eben angedeutet, daß der Widerspruch die erste Potenz des Denkens trifft, insofern dies ein Seiendes ist. Also widerspricht sich der Begriff des Seienden in erster Potenz in derselben Weise, wie sich derjenige des Seienden in nullter Potenz widersprach, und in derselben Weise ist die Auflösung des Widerspruches enthalten im Begriffe einer höheren Potenz. Im Begriffe des Seienden sind also, wenn wir ihn widerspruchslos denken wollen, zwei Potenzen enthalten.

Daß aus den zwei Potenzen des Denkens auf zwei Potenzen des Seienden geschlossen werden muß, wird vielleicht noch deutlicher durch folgende Betrachtung. Der Begriff des Seienden ist der allgemeinste, dem alle anderen Begriffe untergeordnet sind. Man gelangt mithin zum widerspruchslosen Begriffe des Seienden, wenn man von irgend einem widerspruchslosen Begriffe ausgehend durch Abstraction von dessen Bestimmungen zu immer allgemeineren Begriffen aufsteigt. Die Abstraction darf aber nicht auf solche Bestimmungen gehen, deren Weglassen nicht einen allgemeineren, sondern einen unwahreren Begriff zurückläßt, — eine Art von Bestimmung, die wir in unserer Untersuchung entdeckt haben. Nehmen wir nun als einen solchen wider-

spruchslosen Begriff, von welchem wir zu dem des Seienden aufsteigen wollen, den Begriff des Denkens. Der Begriff des Denkens schließt widerspruchslos gedacht zwei Potenzen ein. Wie weit nun auch die Abstraction führen mag, so darf sie doch diese Zweiheit der Potenzen nicht angreifen, denn durch das Weglassen der zweiten Potenz würden wir nicht zu einem allgemeineren Begriffe gelangen, wie wir doch wollen, sondern zu einem unwahreren. Mithin muß im allgemeinsten Begriffe, der durch Abstraction aus dem Begriffe des Denkens genommen werden kann, noch der Begriff zweier Potenzen enthalten sein. Der allgemeinste Begriff ist aber der des Seienden.

Dieses Verhältniß der Potenzen anschaulich zu machen, bieten die räumlichen Dimensionen ein passendes Bild (und zwar so passend, daß wir glauben müssen, das Verhältniß derselben sei von diesem Gesichtspunkte aus zu erklären). Als Bild der nullten Potenz, des bloßen Was oder der leeren Identität, dient uns der mathematische Punkt, als Bild der ersten Potenz, der einfachen Energie, die Linie, als Bild der zweiten Potenz, der Energie, deren Resultat an sich genommen selbst Energie ist, die Fläche. Sehen wir den Raum als die Thätigkeit oder die Energie der Ausdehnung an, so scheint es passend, den Punkt die nullte, die Linie die erste, die Fläche die zweite Potenz der Ausdehnung zu nennen. Der Punkt erscheint alsdann als das Subject-Object der ersten Potenz der Ausdehnung nach Abzug der Bestimmungen des Subjectseins und des Objectseins, d. i. des sich Ausdehnens und des durch Ausdehnung Gesetzt-seins. In demselben Sinne erscheint die Linie als das Subject-Object der zweiten Potenz der Ausdehnung, als das durch Ausdehnung die Fläche Erzeugende und durch Erzeugung der Fläche selbst Gesetzte.

Auch was wir von einer Bestimmungsart gesagt haben, welche nicht vom allgemeineren Begriffe zum besonderen führe, trifft in Beziehung auf die räumlichen Gebilde zu. Körper, Fläche, Linie, Punkt

sind Jedes ein mit sich Identisches, die Linie aber ein bestimmteres als der Punkt, die Fläche ein bestimmteres als die Linie, der Körper ein bestimmteres als die Fläche. Der Begriff des Punktes ist aber nicht dem der Linie, der der Linie nicht dem der Fläche und der der Fläche nicht dem des Körpers übergeordnet. Körper, Fläche, Linie sind Jedes ein Ausgedehntes, und zwar die Fläche ein bestimmteres Ausgedehntes (als Ausgedehntes) als die Linie, denn in der Vorstellung der Fläche ist diejenige der Linie enthalten, und der Körper ein bestimmteres Ausgedehntes als die Fläche; aber der Begriff der Linie ist nicht dem der Fläche, und der der Fläche nicht dem des Körpers übergeordnet.

Den Begriff des Seienden als Energie zweiter Potenz und den Begriff des Denkens, als dem dieser Energie untergeordneten, haben wir mit den Forderungen unseres Grundsatzes zu vergleichen.

Zuvörderst ist festzustellen, was es heiße, *etwas als etwas denken* oder setzen. Offenbar wird das Gesetzte als dasjenige gesetzt, was es an sich ist, d. h. nach Abzug des Prädicates Gesetzt-sein, und wird das Gedachte als dasjenige gedacht, was es an sich ist, d. h. nach Abzug des Prädicates Gedacht-sein. So ist die erste Potenz Einheit des Setzenden und Gesetzten, das Gesetzte aber an sich betrachtet, ist das bloße Was, mithin ist das Gesetzte der ersten Potenz gesetzt als Was.

Nun ist in Beziehung auf das Denken auch die zweite Potenz Einheit des Denkenden und Gedachten. Aber nach Abzug der Bestimmung des Denkens vom Denkenden und des Gedachtseins vom Gedachten bleibt übrig das Denkende und Gedachte der ersten Potenz. D. h. das Gedachte der zweiten Potenz ist an sich Gedachtes; mithin wird das Gedachte der zweiten Potenz gedacht als Gedachtes, denn das Gedachte wird gedacht als das, was es an sich ist. Ferner ist das Gedachte der zweiten Potenz auch an sich Seiendes, nämlich Seiendes in der ersten Potenz. Folglich wird in der zweiten Potenz das

Gedachte gedacht als Gedachtes und Seiendes, und nunmehr scheint also unser Begriff des Denkens dem Grundsatze Genüge zu thun.

Allein in dieser Meinung muß uns zunächst ein nahe liegender Umstand schwankend machen. Nämlich uns diesen Begriff der zweiten Potenz zu geben, hätte ein einfacher, als unser Grundsatz lautender Satz hingereicht, der Satz:

(II.) Das Gedachte ist Gedachtes und wird gedacht als Seiendes,

worin die Worte „das Gedachte ist Gedachtes" in dem synthetischen Sinne zu nehmen sind, daß der Inhalt des Gedachten an sich Gedachtes sei. In der That, dieser Satz lautet zwar einfacher als unser Grundsatz, ist aber völlig mit ihm identisch, wenn anders der Begriff der zweiten Potenz demselben Genüge thut. Zunächst ist nun aber leicht zu sehen, daß unser Grundsatz auch noch in anderem Sinne verstanden werden kann, nämlich in dem Sinne, daß das Gedachte gedacht werde nicht bloß als das Gedachte, welches es an sich ist, sondern auch als Inhalt eines höheren Gedachten. Dieser Sinn würde den Begriff der dritten Potenz des Denkens erfordern. In dieser dritten Potenz würde alsdann die zweite gedacht sein als Gedachtes und Seiendes in demselben Sinne, wie schon in der zweiten Potenz die erste als Gedachtes und Seiendes gedacht wird (d. i. gemäß dem mit (II) bezeichneten Satze). Aber die erste Potenz würde alsdann in der dritten Potenz gedacht sein als Gedachtes und Seiendes in einem anderen Sinne; in dem Sinne nämlich, daß das Gedachte der ersten Potenz nicht bloß als das Gedachte, welches es an sich ist, sondern auch als Inhalt der zweiten Potenz gedacht wird.

Und in der That, diese zweite Deutung unseres Grundsatzes ist die richtige. Wir erinnern uns nämlich, daß das Gedachte dem Seienden (oder dem Denkenden) im Bewußtsein entgegengesetzt werde.

Bleiben wir nun bei der zweiten Potenz stehen, so ist deren Object an sich Gedachtes und Denkendes, mithin auch als solches gedacht; aber ein Gegensatz zwischen Gedachtem und Denkendem kann hier nicht zugleich gedacht werden, sondern nur die absolute Identität von Denkendem, Denken und Gedachtem. Ein Gegensatz ist zwar vorhanden, denn das Object der zweiten Potenz ist zugleich ihr Subject, aber es wird weder als dieses Object noch als dieses Subject gedacht, sondern nur als das, was es an sich ist — als die erste Potenz. Damit der Gegensatz gedacht werde, damit also die erste Potenz als Subject und als Object der zweiten Potenz gedacht werde, muß die zweite Potenz das an sich seiende Subject-Object einer dritten Potenz sein.

Nunmehr wird in der dritten Potenz die zweite gedacht als Einheit des Denkenden, des Denkens und des Gedachten, und die erste Potenz 1) als das, was sie an sich ist, d. i. gleichfalls als Einheit des Denkenden, des Denkens und des Gedachten 2) als das An-sich des Objectes oder des Gedachten der zweiten Potenz 3) als das An-sich des Subjectes oder des Denkenden der zweiten Potenz. So wird es zugleich mit sich identisch und sich entgegengesetzt gedacht, und nun ist der Satz erfüllt:

(III.) Das Gedachte wird gedacht als Gedachtes und wird gedacht als Seiendes.

Aus demselben Grunde, aus welchem wir von der zweiten Potenz des Denkens auf eine zweite Potenz des Seienden schlossen, müssen wir jetzt von der dritten Potenz des Denkens auf eine dritte Potenz des Seienden schließen. Also auch der Begriff der zweiten Potenz des Seienden ist mit sich selbst identisch und sich selbst entgegengesetzt, und dieser Widerspruch wird gelöst im Begriffe der dritten Potenz.

Mithin kann der Begriff des Seienden als solchen nur als Begriff der Energie in drei Potenzen widerspruchslos gedacht werden. Sagten wir früher, die Energie sei das mit sich Identische, der reine

Inhalt der Form der Identität, so müssen wir nun hinzufügen, daß im Begriff dieses reinen Inhaltes der Indentität drei Potenzen gedacht werden müssen.

Diente uns der mathematische Punkt als Bild der nullten, die Linie als Bild der ersten, die Fläche als Bild der zweiten Potenz, so bietet sich uns als Bild der dritten Potenz der mathematische Körper.

Obwohl das Gesagte unwiderleglich darthut, daß der Begriff des Seienden nur so widerspruchslos gedacht werden kann, so ist doch in gewissem Sinne noch eine Lücke in unsern Entwicklungen, die sich jedoch mit einem Worte ausfüllen läßt. Da wir nämlich den ersten Widerspruch im Begriffe des Seienden allein durch Berufung auf die reine Urtheilsform oder den reinen Urtheilsakt lösen konnten, und da der im Begriffe der ersten Potenz sich ergebende und dann im Begriffe der zweiten Potenz widerkehrende Widerspruch ganz derselben Art ist: so kann der Nachweis verlangt werden, daß im Urtheilsakte eine zweite und eine dritte Potenz zu unterscheiden sei. Wie das Seiende als Energie nur dargethan werden konnte durch Berufung auf die Energie des Urtheils, so kann es als zweite und dritte Potenz der Energie nur dargethan werden durch Berufung auf eine zweite und dritte Potenz der Urtheils-Energie. Wir haben nun aber in der That nichts anderes gethan, als diese Berufung auf den Urtheilsakt durchgeführt. Denn Urtheilen ist Denken, von den drei Potenzen des Denkens aber haben wir auf die drei Potenzen des Seienden geschlossen.

Wir sind am Ziele angelangt. Der Begriff des Seienden ist völlig erschöpft, das erste Problem der Ontologie im strengsten Sinne gelöst. Wäre unsere Absicht, anstatt auf das erste Problem derselben, auf die Ontologie überhaupt, gerichtet gewesen, so würden wir nun-

mehr den Uebergang vom Begriffe des Seienden zu dem des Daseienden zu suchen haben.

Bevor wir jedoch unsere Betrachtungen abschließen, wollen wir eine Anwendung der gewonnenen Erkenntniß machen, die uns mit allen Mitteln des Verständnisses ausgerüstet zum Ausgangspunkte unserer Untersuchung zurückführen wird, eine Anwendung auf den Begriff des Denkens. Wir wissen vom Denken, daß es, weil sein Begriff dem des Seienden untergeordnet ist, als Thätigkeit in drei (resp. vier) Potenzen zu fassen ist, und daß es zweitens sein Gedachtes als Gedachtes und Seiendes denkt. Diese Daten wollen wir mit dem unmittelbaren Wissen unserer selbst als denkender Wesen vergleichen.

Ueber den Sprachgebrauch haben wir zuvörderst zu bemerken, daß wir nicht umhin können, jede der drei Potenzen, in welchen sich das ganze Denken darstellt, Denken zu nennen, wie wir jede Potenz der ganzen räumlichen Ausdehnung für sich Ausdehnung nennen; daß wir aber für den Gebrauch des Wortes Wissen an eine Einschränkung gebunden sind. Wissen dürfen wir nach unseren fundamentalen Betrachtungen nur das Denken nennen, dessen Gedachtes als Gedachtes und Seiendes gedacht wird. Zweitens ist zu erinnern, daß unsere Untersuchung keine Anwendung auf den Begriff des vermittelten Denkens, als welcher ihr gänzlich fremd ist, finden kann. Wir reden nur von dem unmittelbaren Denken, der ursprünglichen Denkthätigkeit, welche weder einen schon zuvor gewonnenen Gedankeninhalt, noch einen schon zuvor vollführten Denkakt zur Voraussetzung hat. Meiner Ansicht nach findet sich diese ursprüngliche Denkthätigkeit in allen Zuständen vom eben aufdämmernden Bewußtsein an bis zum hellsten Lichte der Vernunft, also selbst in den Empfindungen und Vorstellungen der Thiere der niedrigsten Art. Daß hierin kein Verkennen der tiefen Kluft zwischen dem thierischen und dem menschlichen Bewußtsein gesucht werden darf, ist wohl kaum zu bemerken nöthig.

Es scheint mir zweckmäßiger, in der Anwendung des Potenzenbegriffes auf das Denken von der dritten zur nullten Potenz herab, als umgekehrt von der nullten zur dritten heraufzusteigen.

I. Die dritte Potenz ist, wie jede, Denken als Einheit des Denkenden und des Gedachten. Sie ist aber nicht in dem Sinne Denkendes und Gedachtes, daß sie sich selbst zu einem Denken als das An-sich seines Subject-Objectes (d. h. nach Abzug der Bestimmungen des Subject-seins und des Object-seins) verhielte; denn ein solches Denken müßte die vierte Potenz sein, welche es nicht giebt. Noch ferner steht der dritten Potenz das Gewußtsein, denn gewußt ist der reine Inhalt des Denkens nur, wenn er als Gegensatz des Denkenden und Gedachten gedacht wird, so daß also allgemein die n te Potenz nur gedacht in der (n + 1)ten, und gewußt in der (n + 2)ten werden kann. Es müßte also eine fünfte Potenz des Denkens geben, wenn die dritte Gewußtes sein sollte. Im unmittelbaren Denken werden wir uns mithin unserer ganzen Denkthätigkeit, als welche sich in drei Potenzen darstellt, nicht bewußt.

II. Die zweite Potenz ist das An-sich eines Subject-Objectes des Denkens, nämlich des Denkens der dritten Potenz. Sie ist also selbst Gegenstand des Denkens, aber nicht des Wissens, denn dazu müßte es eine (n + 2) te = 4 te Potenz geben. Die dritte Potenz ist mithin in Beziehung auf die zweite zwar Denken, aber nicht Wissen.

III. Die erste Potenz verhält sich zur zweiten, wie die zweite zur dritten. Sie ist das An-sich des Subject-Objectes der zweiten Potenz. Die zweite Potenz ist in Beziehung auf sie Denken, aber nicht Wissen. Die dritte Potenz aber ist in Beziehung auf die erste Wissen. Denn die erste Potenz wird in ihr nicht nur als das gedacht, was sie an sich ist, sondern auch als Subject-Object der zweiten, als Denkendes und Gedachtes. Denkendes und Gedachtes werden in diesem Wissen einerseits identificirt, andererseits einander entgegengesetzt.

Dieser Widerspruch (daß sie mit sich identisch und sich entgegengesetzt ist) ist in der That im Begriffe der ersten Potenz vorhanden, wie wir gesehen haben; er ist aber gelöst im Begriffe der zweiten Potenz. Da nun die erste Potenz in der dritten als das Subject-Object der zweiten, die zweite selbst aber nicht in der dritten gewußt wird, so wird nur das Widersprechende gewußt, nicht aber das, worin der Widerspruch gelöst ist. (Es scheint ein Widerspruch, daß die erste Potenz als Subject-Object der zweiten, die zweite selbst aber nicht gewußt werde, denn etwas kann in seiner Beziehung zu einem Anderen nur dann gewußt werden, wenn auch dieses Andere gewußt wird. Allein, es scheint nur so, und eine nicht gut zu vermeidende Ungenauigkeit des Ausdruckes ist der Grund. Die erste Potenz wird gewußt als Subject-Object einer Denkthätigkeit überhaupt, und diese Denkthätigkeit ist in Wahrheit die zweite Potenz, wird aber nicht als solche gewußt.) Damit auch das gewußt werde, worin der Widerspruch gelöst ist (die zweite Potenz), wäre eine vierte Potenz erforderlich; aber alsdann würde derselbe Widerspruch in Beziehung auf die zweite Potenz als Subject-Object der dritten wieder auftauchen, u. s. f.

Dieses Wissen, welches als Denken die dritte Potenz, und dessen Gegenstand die erste Potenz als Subject-Object des Denkens ist, ist das Selbstbewußtsein. Diesen Gegenstand des Selbstbewußtseins (das Subject-Object des Denkens der zweiten Potenz) nennt das der Sprache mächtige Denken das Ich.

IV. Die nullte Potenz ist nicht mehr Denken als Einheit des Denkenden und Gedachten. Sie kann nur Denken in dem Sinne heißen, in welchem die Mathematiker, von höheren Potenzen von a herabsteigend, die Zahl 1 noch ein a nennen, nämlich a^0, obwohl a in ihr in Wahrheit nicht enthalten ist, da $a^0 = b^0 = 1$. Die nullte Potenz ist zwar an sich weder Denkendes noch Gedachtes, sie ist aber das An-sich des Subject-Objectes der ersten Potenz. Die erste Potenz

verhält sich mithin in Beziehung auf die nullte als Denken. Die zweite Potenz aber scheint sich zur nullten als Wissen zu verhalten, wie die dritte zur ersten; und dieses Wissen scheint in Unterscheidung von Selbstbewußtsein Bewußtsein genannt werden zu müssen.

Hätte dieses aber seine volle Richtigkeit, so würden wir in der Annahme der dritten Potenz einen Fehler gemacht haben. Denn zu dieser Annahme wurden wir nur geführt, weil wir ohne sie kein Gedachtes, welches als Gedachtes und Denkendes gedacht wird, d. i. kein Gewußtes, finden konnten. Nunmehr aber hätten wir ein Wissen schon in der Beziehung der zweiten Potenz auf die nullte.

In der That, wir dürfen hier die Bezeichnung Wissen nicht eintreten lassen, weil in Wahrheit kein Gedachtes da ist, welches als Gedachtes und Denkendes gedacht wird. Denn damit die nullte Potenz als Gedachtes und Denkendes, oder als Subject-Object der ersten Potenz gewußt werden könnte, müßte die zweite Potenz zum Gegenstande des Wissens, nicht nur die nullte Potenz an sich haben, sondern auch eine Denkthätigkeit; diese liegt aber nicht in der nullten Potenz, und die erste, in welcher sie liegt, ist zwar in der zweiten Gedachtes, aber nicht Gewußtes. Anders verhielt es sich mit dem Selbstbewußtsein. Dort wurde, indem die erste Potenz gewußt wurde, zugleich eine Denkthätigkeit gewußt, und in Beziehung auf eine Denkthätigkeit überhaupt wurde die erste Potenz selbst wieder als Subject-Object gewußt.

Für die zweite Potenz scheint aber der Ausdruck passend zu sein, daß sie der Form oder der Möglichkeit nach Wissen sei. Wir würden also sagen, zum Wesen des reinen Denkens gehöre das Selbstbewußtsein nach Form und Inhalt, das Bewußtsein aber bloß der Form oder der Möglichkeit nach. Zu erklären, wie das Denken aus seiner Reinheit heraustreten und einen anderweitigen Inhalt empfangen könne, zu welchem es sich als Bewußtsein verhalte: dazu hat uns unsere Untersuchung nicht in den Stand gesetzt.

Das Selbstbewußtsein als solches (d. i. die dritte Potenz des Denkens in ihrer Beziehung auf die erste) ist, wie schon ausgeführt, selbst weder Gegenstand eines Wissens noch eines Denkens. Das Bewußtsein als solches (d. i. die zweite Potenz in ihrer Beziehung auf die nullte) ist gleichfalls kein Gewußtes, wohl aber ein Gedachtes. Gewußt aber wird das das Bewußtsein habende Subject, denn dieses ist eben der Inhalt des Selbstbewußtseins und zwar insofern derselbe als Denkendes gedacht wird.

Ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein ist unmöglich; denn einem bloßen Bewußtsein entspräche ein Denken in zwei Potenzen. Das Denken aber hat seiner Natur nach drei Potenzen.

Zu einem genaueren Begriffe des Denkens, als dem eben beschriebenen, kann uns das Resultat unserer Untersuchung nicht verhelfen. Insbesondere bleibt es völlig dahingestellt, wie der Begriff der Energie, welchen wir auf das Denken angewandt haben, in Verbindung mit der geistigen Natur des Denkens gebracht werden könne. Indem wir von Wissen, Bewußtsein, Selbstbewußtsein geredet haben, haben wir diese geistige Natur als unmittelbar in der Vorstellung gegeben vorausgesetzt: aus dem bloßen Begriffe der Energie in drei Potenzen läßt sich diese unmittelbare Vorstellung nicht im entferntesten ersetzen.

Druck von Rosenthal & Co. in Berlin.

Bei dem Verleger dieses Buches sind ferner erschienen:

Ritter, Dr. **Immanuel Heinrich,** Mendelssohn und Lessing als Begründer der Reformation im Judenthume dargestellt. 16 Sgr.

— — David Friedländer. Sein Leben und sein Wirken im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Culturverhältnissen und Reformbestrebungen im Judenthume. 24 Sgr.

— — Samuel Holdheim. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zu den neuesten Reformbestrebungen im Judenthume. 1 Thlr. 10 Sg..

— — Kanzelvorträge aus dem Gotteshause der jüdischen Reformgemeinde. 12 Sgr.

Studemund, G., de canticis Plautinis. 20 Sgr.

Lebrecht, Fürchtegott, kritische Lese verbesserter Lesarten und Erklärungen zum Talmud. 16 Sgr.

Von demselben Verleger ist zu beziehen:

Henning, Leopold von, Principien der Ethik in historischer Entwickelung. 20 Sgr.

Haupt, C. G., Vorschule zum Studium der griechischen Tragiker. 8 Sgr.

Druck von Rosenthal & Co. in Berlin, Auguststr. 91.

COLUMBIA UNIVERSITY
0025986074